جہانِ غالب
6
Ga

جہانِ غالب

یادگار حکیم عبدالحمیدؒ

جلد سوم شمارہ —6

نگراں

خواجہ حسن ثانی نظامی

مدیر

ڈاکٹر عقیل احمد

غالب اکیڈمی، بستی حضرت نظام الدین اولیاءؒ، نئی دہلی

جہانِ غالب

یادگار حکیم عبدالحمیدؒ

جلد سوم: شمارہ:6 جون 2008 تا نومبر 2008ء

قیمت فی شمارہ: =/20روپے

قیمت سالانہ: =/40روپے

ڈاک سے: =/50روپے

کمپوزنگ : افراح کمپیوٹر سنٹر D-15، گلی 2، بٹلہ ہاؤس، جامعہ نگر، نئی دہلی-25

طابع و ناشر

ڈاکٹر عقیل احمد

سکریٹری، غالب اکیڈمی

بستی حضرت نظام الدین، نئی دہلی ۔۱۱۰۰۱۳

پرنٹر، پبلشر ڈاکٹر عقیل احمد نے غالب اکیڈمی کی طرف سے ایم آر پرنٹرس 2816 گلی گڑھیا، دریا گنج، نئی دہلی سے چھپوا کر غالب اکیڈمی 168/1 بستی حضرت نظام الدین نئی دہلی 13 سے شائع کیا۔ ایڈیٹر: عقیل احمد

فہرست

1۔	اس شمارے کے بارے میں	ایڈیٹر	5
2۔	غالب اکیڈمی کے افتتاح کے موقع پر		
	عالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تقریر	ڈاکٹر ذاکر حسین	7
3۔	مثنوی چراغِ دیر: تحیّر کی جمالیات کی ایک مثال	پروفیسر شکیل الرحمٰن	12
4۔	دانشور ابوالکلام اور آثار آزاد	پروفیسر شکیل الرحمٰن	23
5۔	غالب کی دانشوری کا پس منظر	پروفیسر شمیم حنفی	37
6۔	اردو دانشوری — غالب تا حال	پروفیسر مجیب رضوی	44
7۔	دانش حاضر	پروفیسر قاضی افضال حسین	50
8۔	حسن عسکری: ایک دانشور	پروفیسر قاضی جمال حسین	60
9۔	دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی		
	مکاتیب کے حوالے سے	ڈاکٹر شمس بدایونی	67
10۔	بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات	ڈاکٹر علیم صبا نویدی	78
11۔	نقشہائے رنگ رنگ		
	غالب کی تین منتخب فارسی غزلیں مع منظوم اردو ترجمہ	نسیم عباسی	90
12۔	○ کتابوں کی باتیں		96
13۔	○ ادبی سرگرمیاں		103
14۔	○ آپ کی بات	پروفیسر سیّد حنیف احمد نقوی	110

اس شمارے میں

جہان غالب کا چھٹا شمارہ پیش خدمت ہے۔ اکیڈمی کی طرف سے مرزا غالب کے 139ویں یوم وفات کے موقع پر فروری 2008 میں ایک کل ہند سیمینار ''اردو میں دانشوری کی روایت غالب تا حال'' کے عنوان سے منعقد کیا گیا تھا۔ اس میں پڑھے گئے سات مقالے شائع کیے جا رہے ہیں۔

غالب اکیڈمی کا افتتاح ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے 1969 میں کیا تھا۔ ان کی افتتاحی تقریر کو سرفہرست رکھا گیا ہے۔

پہلا مضمون پروفیسر شکیل الرحمٰن کا ''مثنوی چراغِ دیر: تحیّر کی جمالیات کی ایک مثال'' ہے جس میں انھوں نے ادبھت رس یعنی تحیّر کی جمالیات، غالب کی فارسی کی مثنوی ''چراغ دیر'' میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا مضمون بھی پروفیسر شکیل الرحمٰن کا ہے جسے انھوں نے غالب اکیڈمی کے سیمینار میں پڑھا تھا۔ یہ مولانا آزاد کی دانشوری پر ہے، جس میں آثار آزاد کے حوالے سے مولانا آزاد کی شخصیت پر گفتگو کی گئی ہے۔ ایک مضمون پروفیسر شمیم حنفی کا ''غالب کی دانشوری کا پس منظر'' کے عنوان سے ہے۔ جس میں پروفیسر شمیم حنفی لکھتے ہیں:

> ''غالب نے پہلی بار اردو شاعری کو ایک منظم سطح پر سوچنے کا راستہ دکھایا، اور اسی رویے نے اردو میں دانشوری کی وہ روایت قائم کی جو اقبال سے ہوتی ہوئی بیسویں صدی کے متنازعہ انسان تک پہنچی۔ اس روایت کی تعبیر و تشریح کا سلسلہ آج بھی جاری ہے اور کل بھی جاری رہے گا۔''

پروفیسر مجیب رضوی نے ''اردو دانشوری — غالب تا حال'' میں اردو دانشور اور دانشوری کی تعریف بیان کرنے کی سعی کی ہے۔ پروفیسر قاضی افضال حسین نے بھی اپنے مقالے ''دانشِ حاضر'' میں دانشوری کی تعریف بیان کی ہے۔ فوکو اور انسان کے نظریے پر بحث کی ہے۔ پروفیسر

قاضی جمال حسین بھی اپنے مضمون ''حسن عسکری ایک دانشور'' میں پہلے دانشوری کی تعریف بیان کرتے ہیں، اور اردو میں دانشوری کی روایت میں غالب، سرسید اور اقبال کے ساتھ حسن عسکری کا اضافہ کرتے ہیں۔ اور حسن عسکری کی تحریروں میں دانشوری کی علامت تلاش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر شمس بدایونی کا مضمون ''دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی مکاتیب کے حوالے سے'' شامل اشاعت ہے، جس میں سرسید اور شبلی دونوں کی دانشوری پر گفتگو کی گئی ہے۔

آخری مضمون علیم صبانویدی کا ''بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات'' ہے جس میں غالب کی مقبولیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس بار جہانِ غالب میں غالب کی تین فارسی غزلوں کا جناب نسیم عباسی کا منظوم اردو ترجمہ شامل کیا جارہا ہے۔ حسب سابق کتابوں کی باتیں اور ادبی سرگرمیاں بھی پیش خدمت ہیں۔ پچھلے شمارے میں جناب احسان آوارہ صاحب کا مضمون غالب اور باندہ شائع کیا گیا تھا۔ اس مضمون کے تعلق سے پروفیسر حنیف احمد نقوی صاحب کا ایک خط موصول ہوا، اسے ''آپ کی بات'' کے عنوان سے شائع کیا جارہا ہے۔ امید ہے کہ یہ شمارہ بھی پسند آئے گا۔

اس شمارے کے قلم کار حضرات

1- پروفیسر شکیل الرحمٰن، اے 267 مدھوبن، ساؤتھ سٹی، گڑگاؤں (ہریانہ)
2- پروفیسر شمیم حنفی، بی 114، ذاکر باغ، نئی دہلی
3- پروفیسر مجیب رضوی، سابق صدر شعبۂ ہندی جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
4- پروفیسر قاضی افضال حسین، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
5- پروفیسر قاضی جمال حسین، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
6- ڈاکٹر شمس بدایونی، 58 نیو آزاد پورم کالونی، بریلی
7- ڈاکٹر علیم صبانویدی، رائس منڈی اسٹریٹ، چنئی
8- نسیم احمد عباسی، بستی حضرت نظام الدین، نئی دہلی
9- ڈاکٹر شکیل احمد، ڈومن پورہ، مئوناتھ بھنجن
10- پروفیسر حنیف احمد نقوی، پنیاباغ، بنارس

غالب اکیڈمی کے افتتاح کے موقع پر

عالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صدر جمہوریہ ہند کی تقریر

خواتین وحضرات!

میں جناب حکیم عبدالحمید صاحب کا بے حد ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے یہاں آنے کی دعوت دی۔ حکیم صاحب کی ذات محتاجِ تعارف نہیں۔ جب کبھی کہیں اچھے کام کا چرچا ہوتا ہے حکیم صاحب اس کی ہمت افزائی کرتے ہیں۔ اس شہر میں علم وتہذیب کے کئی گوشے ہیں، جنھیں حکیم صاحب کی رہنمائی سے ترقی ملی ہے۔ غالب اکیڈمی قائم کرنے کا خیال حکیم صاحب کو آیا تو اس کے لیے مناسب وسائل فراہم کیے اور کام کا ایک خاکہ تیار کیا۔ مجھے اطمینان ہے کہ ان کی سربراہی میں اکیڈمی ترقی کرے گی۔ غالب کی یاد میں ان کا یہ کام ٹھوس اور پُروقار ہے۔ امید ہے کہ اس کام سے غالبیات میں قابلِ قدر اضافہ ہوگا۔ مجھے یہ امید بھی ہے کہ اکیڈمی کی سرگرمیوں سے غالب کی شخصیت اور شاعری کے نئے گوشے لوگوں کے سامنے آئیں گے۔

سَو سال بیت گئے کہ اسی مہینے میں غالب کا جنازہ بلی ماروں سے حضرت نظام الدینؒ کی اس بستی میں آیا تھا اور یہیں وہ سپرد خاک کیے گئے تھے۔ وہ پیدا تو ہوئے تھے آگرہ میں لیکن ان کی شخصیت بنی اور ان کا فن سنورا اور نِکھرا اس شہر دہلی میں جہاں سیاسی زوال اور انحطاط کے باوجود تہذیب وثقافت کے مثالی نمونے موجود تھے۔ تہذیب وثقافت جو سیاسی

ابتری کے عہد میں اور بھی نمایاں اور عزیز ہوجاتی ہے، غالب کی شخصیت اور شاعری دراصل اسی تہذیب کی ترجمان ہے۔ لیکن یہ بات یادرکھنے کی ہے کہ انھوں نے یہ ترجمانی کچھ اس طرح کی اور ایسی زبان کے وسیلے سے کی کہ تہذیب کی وہ اعلا قدریں جو ہر زمانے کے لیے ہوتی ہیں، آج مقبول تر ہوگئیں۔ غالب کی مقبولیت کے جو اسباب ہیں ان میں ایک سبب یہ بھی ہے۔

غالب کو یہ شکایت تھی کہ ان کے زمانے میں ان کی قدر اتنی نہیں ہوئی تھی جتنی ہونی چاہیے تھی۔ لیکن انھیں یہ اعتماد تھا کہ جیسے جیسے زمانہ گزرے گا ان کے قدر دانوں کی تعداد بڑھتی جائے گی اور یہ اعتماد اس بنا پر تھا کہ وہ اپنے آپ کو ''گلشن نا آفریدہ'' کی بلبل تصور کرتے تھے۔ جس تصور کے نشاط کی گرمی سے وہ نغمہ سنج ہوتے تھے وہ پردۂ مستقبل کا نغمہ تھا۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو خود شناس ہو اور اپنے فکروفن کے اسرار وغوامض سے پوری طرح واقف ہو۔ اس سلسلہ میں انھوں نے جو پیش گوئی کی تھی وہ صحیح ثابت ہوئی۔ انھوں نے کہا تھا۔

تاز دیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن
ایں مے از قحطِ خریداری کہن خواہد شدن
کوکبم را در عدم اوج قبولی بودہ است
شہرت شعرم بہ گیتی بعدِ من خواہد شدن

غالب کے مزاج اور ذہن کا سانچہ کچھ ایسا تھا کہ وہ مروجہ طور طریقوں کو جوں کا توں قبول نہیں کرسکتے تھے۔ ان کی طبیعت جدّت چاہتی تھی۔ چاہتی تھی کہ بات میں بات پیدا ہو اور جو بات بھی کہی جائے وہ اس طرح کہی جائے کہ نئی معلوم ہو۔ وہ جانتے تھے کہ شاعری اس تہذیب کا ایک بنیادی جزو ہے جس میں عرب وعجم کا صدیوں کا سوزوگداز شامل ہے۔ خاص طور سے فارسی شاعری تو اس تہذیب کی مثالی شکل بن گئی ہے۔ وہ اس راز کو بھی خوب سمجھتے تھے کہ کس طرح شاعری کے ذریعے تہذیبی قدریں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی رہی ہیں۔ معاشرہ میں شاعر کا کیا مقام اور کیا اثر ہے وہ اس بات کو بھی جانتے تھے۔ اس طرح وہ غالبًا

شعوری طور پر قدیم اور جدید کے درمیان ایک پُل بن گئے اور اسی بنا پر انھیں اردو زبان کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا جدید شاعر کہا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج وہ پہلے سے زیادہ مقبول ہیں۔ ان کی غزل اور ان کی سادہ و پُر کار نثر دونوں سے جدید اُردو ادب کی ابتدا ہوتی ہے۔

غالب نے فارسی ترکیبوں کو اردو زبان کے ساتھ کچھ اس طرح ہم آہنگ کیا کہ وہ خود ایک منفرد آہنگ و لہجہ بن گیا۔ اس طرح وہ ان تہذیبی روایات کو کمال فنکاری کے ساتھ اردو جاننے والی نسل میں منتقل کر سکے جو فارسی شاعری میں رچ بس گئی تھیں۔ میں اسے غالب کا ایک بڑا کارنامہ سمجھتا ہوں اور ہم سب پر یہ ان کا بڑا احسان ہے۔

سچ یہ ہے کہ غالب نہ تو صوفی تھے اور نہ فلسفی۔ وہ صرف شاعر تھے۔ ہاں ان کے یہاں فکر کا ایک عنصر تھا جو وحدت الوجودی عقیدے کی روایات کے جلو میں ان کی شخصیت اور فن کا جزو بن گیا تھا۔ غالب کے ایسے فارسی اور اردو اشعار کی تعداد خاصی ہے جن میں فکر کے اس عنصر کی آمیزش سے بڑی بلندی اور بڑی گہرائی پیدا ہوگئی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔

گر نہ مشتاقِ عرضِ دستگاہِ حسنِ خویش   جان فدایت دیدہ راہبر چہ بینا کردۂ
صد کشاد آنرا کہ ہم امروز رخ بنمودۂ   مژدہ باد آنرا کہ محوِ ذوقِ فردا کردۂ
ذرّۂ را روشناسِ صد بیاباں گفتۂ   قطرۂ را آشنائے ہفت دریا کردۂ

شو ریست نوا ریزیِ تارِ نفسم را   پیدا نہ اے جنبشِ مضراب کجائی
ہے کہاں تمنّا کا دوسرا قدم یارب   ہم نے دشتِ امکان کو ایک نقشِ پا پایا

گل غنچگی میں غرقۂ دریائے رنگ ہے   اے آگہی فریبِ تماشا کہاں نہیں

غالب کا یہی فکری عنصر جب تیکھی اور تازہ کار ترکیبوں، خوب صورت تشبیہوں اور استعاروں کے ساتھ شعر کے پیکر میں ڈھل گیا تو ہیئت و معنی کی کیسی حسین اور تازہ کار شکلیں سامنے آئیں اور پھر معنی آفرینی کے کیسے کیسے پہلو اُجاگر ہوئے۔ جن اشعار میں فکر کا عنصر نہیں

وہاں بھی آہنگ ولہجہ اور الفاظ کی بندش سے شعر پُرفن ہوگیا ہے اور وہ صرف اس وجہ سے کہ ان کی شخصیت کی انفرادیت ان کے اسلوب کی ندرت بن گئی تھی۔

وا ں وہ غرورِ عزو نازیاں یہ حجابِ پاسِ وضع　　راہ میں ہم ملیں کہاں بزم میں وہ بلائے کیوں

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی　　جس کو ہو دین ودل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں

اپنے اسلوب کی مدد سے غالب نے فکروجذبے کو کچھ اس طرح سمویا کہ ہر سطح کا شخص اس میں اپنے فکر یا اپنے جذبے کا عکس دیکھنے لگا۔ پھر ایسے اشعار بھی ہیں جن میں تصویر کشی اور نغمگی ایسی شیروشکر ہوئی ہیں کہ ان کی دوئی باقی نہیں رہی۔ سیدھی سادی بات کو موزوں لفظوں میں بیان کرنا صرف قادر الکلام شاعر ہی کے بس کی بات ہے۔ بعض دفعہ تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاعر نے جو بات کہی وہی ہمارے دل میں بھی ہے۔ بس شاعر نے اسے شعر کی زبان میں بیان کردیا ہے۔ غالب نے خود ایک جگہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دیکھنا تقریر کی لذّت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

غالب کے خطوط ان کی زندگی کی کھلی کتاب ہے۔ ان خطوط سے ان کی کوتاہیاں بھی معلوم ہوتی ہیں اور خوبیاں بھی۔ یعنی یہ کہ وہ ہم جیسے انسان تھے اور ان میں وہی کوتاہیاں اور خوبیاں تھیں جو انسان کی مشترک پونجی ہے۔ ان خطوط میں وہی حسن، وہی سادگی اور پُرکاری ہے جو ان کے اشعار میں ہے۔ البتہ دردمندی، وسیع المشربی اور زندگی کا وہ سوز وساز جو اشعار میں اشارت وعبارت کے پردہ میں ملتا ہے خطوں میں وضاحت کے ساتھ عیاں ہے۔ جس شہر میں وہ رہتے تھے چاہتے تھے کہ کم ازکم وہاں کوئی بھوکا ننگا نہ رہے۔ وہ مسلمان، ہندو، نصرانی سب کو عزیز رکھتے تھے۔ وہ خوش بھی ہوتے تھے اور ناراض بھی۔ وہ دیتے بھی تھے اور لیتے بھی۔ دوستوں اور عزیزوں پر جان چھڑکتے تھے اور مخالفوں سے وقار کے ساتھ ملتے تھے۔ ان کے خطوط میں ان کی شخصیت کے سبھی پہلو ملتے ہیں اور اسی لیے وہ ہم کو اور بھی عزیز ہیں۔

غالب ہندوستان کے ان چند اربابِ بصیرت میں سے تھے جنھوں نے انیسویں صدی کے وسط میں بیسویں صدی کی آہٹ سن لی تھی۔ مغلیہ سلطنت کے زوال کا ماتم انھوں نے اس

طرح نہیں کیا جیسا دوسروں نے کیا۔ ان کے اس شعر سے ان کی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و زخورشید نشانم دادند

انھوں نے اسی بنا پر مغربی علوم کی ترویج کا خیر مقدم کیا۔ انھوں نے اپنی ایک غزل میں رمزو استعارہ کی زبان میں اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ چاہے اہلِ ہند کے پاس گوہر و تاج باقی نہ رہا ہو لیکن مغربی تعلیم کی بدولت ذہنی ترقی کا جو سامان مہیا ہو گیا ہے وہ قابلِ قدر ہے۔ سید احمد خاں کی فرمائش پر انھوں نے آئینِ اکبری پر جو تقریظ لکھی اس میں بھی جدید تمدن کی برکتوں کو سراہا اور کہا کہ ماضی پرستی زندگی کی ترقی میں سب سے بڑی رُکاوٹ ہے۔ یہ زندگی نہیں بلکہ مردہ پرستی ہے۔

غالب عمر بھر ذاتی اور معاشرتی پریشانیوں میں مبتلا رہے۔ لیکن وہ مایوس کبھی نہیں ہوئے۔ ہر طرف گھٹا ٹوپ اندھیرا چھا گیا تو وہ اسے دیکھ کر مسکرا دیے اور کہا کہ یہ بھی گزر جائے گا۔ ان کی زندگی میں امید کی شمع کبھی گُل نہیں ہوئی اور اسی امید پرستی کے سہارے وہ زندگی سے پورا پورا لطف اٹھاتے رہے۔ ان کی سیرت کی یہی خصوصیت آج ان کی مقبولیت کی ایک وجہ ہے۔ اسی بنا پر وہ کہتے تھے کہ آج نہیں تو کل لوگ مجھے پہچانیں گے۔ زندگی میں اگر مجھے اطمینان و سکون کا چمن زار نصیب نہیں تو اس سے کیا ہوا۔ ایک دن وہ ہوگا کہ میرے مزار کے چاروں طرف چمن بندیاں اور پھولوں کی کیاریاں ہوں گی۔ یہ اس لیے کہ زندگی میں میرا دل کسی کے حسن کے جلووں سے معمور اور اس کے قرب کا متمنی تھا۔ میری یہ تمنا میرے مزار کے چاروں طرف لالہ و گل کی شکل میں نمایاں ہوگی۔

مردن زپردہ دارِ شوقم نجات داد
صد رنگ لالہ زار زخاکم دمیدہ باد

غالب کے مزار کے چاروں طرف جو کچھ کیا جارہا ہے اس میں غالب اکیڈمی کا قیام بھی شامل ہے اور میں ان الفاظ کے ساتھ اکیڈمی کی اس عمارت کا افتتاح کرتا ہوں۔

پروفیسر شکیل الرحمٰن

مثنوی چراغِ دیر
تحیّر کی جمالیات کی ایک مثال

ہندوستانی جمالیات میں تحیّر کی جمالیات کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ اسے ادبھُت رَس کہا گیا ہے، اسے چمتکار سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ ابھینو گپت، بھرت منی، ممٹ سب کے یہاں اس کا ذکر ملتا ہے۔ ناٹیہ شاستر میں بھرت نے تحیّر کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ اکیسویں باب میں کہا گیا ہے کہ کسی بھی تجربے کی عظمت کا انحصار تحیّر پر ہوتا ہے، تجربہ اس طرح پیش ہو کہ تحیّر پیدا ہو۔ ابھینو گپت کے ابھینو بھارتی کے مطابق حالات اور ماحول تحیّر پیدا کرنے میں بڑا کردار ادا کرتے ہیں۔ ہندوستان کے اس معروف معلمِ جمالیات نے کئی ایسے حالات کا ذکر کیا ہے کہ جن کے سبب تحیّر پیدا ہوسکتا ہے۔ آچاریہ نارائن بھی ایک معروف معلمِ جمالیات گزرے ہیں۔ انھوں نے جمالیات کے موضوع پر جو کام کیا تھا، موجود نہیں ہے۔ اس کا ذکر ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ آچاریہ نارائن ہی نے تحیّر اور تحیّر کی جمالیات کو اہم جانا تھا۔ ادبھُت سے زیادہ تحیّر کے ''چمتکار'' کی اصطلاح استعمال کرتے تھے، ان کے پوتے وشواناتھ کی دلچسپی بھی جمالیات سے بہت گہری تھی، ان کی تحریروں میں آچاریہ نارائن کے خیالات ملتے ہیں، یہ علم ہوتا ہے کہ آچاریہ نارائن نے ادبھُت رس اور تحیّر کے اپنے تصور کی آمیزش کے بعد 'چمتکار' کی اصطلاح سامنے رکھی تھی۔ فنون اور خصوصاً ڈراما اور شاعری میں 'چمتکار' کی قدر و قیمت کا احساس دلایا تھا۔ 'رس گندھار' کے مصنف جگن ناتھ پنڈت نے تحیّر

اور انبساط پر اچھی گفتگو کی تھی، انھوں نے ادبھت اور 'چمتکار' کی جگہ 'لوکوٹ تارا' (lokottara) کی اصطلاح استعمال کی تھی، اس کا مفہوم ہے ایسی تیز چمک کہ جس سے تحیّر پیدا ہو۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی جمالیات میں تحیر اور تحیر کی جمالیات کی بڑی اہمیت رہی ہے۔ فنونِ لطیفہ اور خصوصاً شاعری اور ڈراما کے تعلق سے اس رَس اور کیفیت کی قدر و قیمت کا ہمیشہ احساس رہا ہے۔ فوق الفطری واقعات سے ان تجربوں تک کہ جو عام زندگی کے تجربوں سے علیحدہ ہوں، جن کے اچانک پن اور جن کی تازگی اور اجنبیت سے تحیّر پیدا ہو، ہندوستانی جمالیات میں موضوع بنے رہے ہیں۔ سنسکرت ادب فوق الفطری واقعات و کردار سے بھرا پڑا ہے، انہونی باتیں طرح طرح سے تحیّر پیدا کر کے چونکا دیتی ہیں۔ بھاسا، کالیداس اور بھوابھوتی کے اہم رزمیوں میں فوق الفطری حالات و کردار موجود ہیں، ان سے تحیّر پیدا کیا گیا ہے۔ کالیداس کی عظمت کی ایک بڑی پہچان یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ پرانی ایپک سے فوق الفطری کیفیتوں کو حاصل کرتے ہیں اور قاری کو متحیّر کرتے رہتے ہیں۔ 'شکنتلا' کے چوتھے، پانچویں، چھٹے اور ساتویں ایکٹ میں پرانی ایپک سے متحیّر کرنے والے واقعات ملتے ہیں۔ اروشی کا کردار بھی حیرت انگیز ہے۔ اس طرح نارائن جب مہابلی کے آشیرواد سے بونے سے دیوہیکل پیکر بن جاتے ہیں تو ادبھت رس کی پہچان ہوتی ہے۔

غالبؔ تحیّر کی جمالیات کے ایک بڑے شاعر ہیں، وہ ادبھت تجربوں کے لیے کسی رزمیہ یا ایپک کے پاس نہیں جاتے بلکہ اپنی سائیکی کی مدد سے چمتکار کرتے رہتے ہیں۔ اردو اور فارسی کی غزلوں میں تحیّر پیدا کرتے رہنے کا ایسا سلسلہ ہے کہ چمتکار اور اس کے جلووں کی گنتی نہیں کی جا سکتی۔ حیرت اور طلسمی کیفیتوں نے کلامِ غالبؔ کو بڑی عظمت بخش دی ہے۔ کثرت انشائے مضمون تحیّر سے جہاں اردو اور فارسی بوطیقا کو ایک انوکھا طرزِ احساس ملا ہے، وہاں گنجینۂ معنی کے طلسم کی ایک دنیا بھی حاصل ہوئی ہے۔ محبوب کے عکس سے آئینے میں آگ لگ جاتی ہے، آبلوں میں آنکھیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ محبوب کی خوبصورت کلائیوں کو دیکھ کر شاخِ گل جلنے لگتی ہے۔ حلقۂ زنجیر میں نگاہیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ شیریں کی سیاہ زلف کو سانپ کہہ دینا کوئی نئی بات نہیں ہے، لیکن جادوگری یہ ہے کہ اس کا مارا دفن ہو جاتا ہے تو پورا

پہاڑ سبزے کی شدت سے سبز ہو جاتا ہے اور زمرد کا مزار بن جاتا ہے۔ لہو کے قطرے دامن پر گرتے ہیں تو پھول بن جاتے ہیں، چاند آفتاب کے ہاتھ میں کاسۂ گدائی نظر آتا ہے۔ مہندی سے رنگے ہاتھ دیکھ کر گل، پروانے کی طرح رقص کرنے لگتے ہیں۔ محبوب کے ذکر سے اس کے خوبصورت لب شراب کے پیالے پر اُبھر آتے ہیں۔

تحیّر کے حسن و جمال کی یہ خوبصورت مثالیں ہیں۔

'مثنوی چراغِ دیر' تحیّر کی جمالیات کا ایک خوبصورت نمونہ ہے۔ یہ ایک بڑے حسن پسند فنکار کی تخلیق ہے جو ادب کی دنیا میں گریٹ ونڈر (great wonder) کا ایک بڑا فنکار ہے۔ 'مثنوی چراغِ دیر' اپنی تازگی اور اجنبیت کے ساتھ تخلیق فن کا ایک شاہکار بن گئی ہے۔ تازگی اور اجنبیت ہی بڑے تخلیقی آرٹ کا جوہر ہے۔ تحیّر کی جمالیات کی یہ دونوں بنیادی خصوصیتیں اس مثنوی میں توجہ طلب بن جاتی ہیں۔ 'رسوں' اور خصوصاً 'شرنگاررس' کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے اس بات کا احساس بڑی شدت سے ہوا کہ تحیّر، رسوں کا نقطۂ عروج ہے، تحیّر کی جمالیات کے بغیر کسی بھی اعلا فن کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا۔ تخلیقی آرٹ میں تحیّر کی جمالیات قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کر کے اسے ایک افضل سطح پر لے جاتی ہے۔ یہ وہ سطح ہوتی ہے جو زندگی کے جلال و جمال کو صرف حد درجہ مقوی ہی نہیں بناتی بلکہ زندگی کے حسن کو دیکھنے کے لیے ایک وژن بھی عطا کر دیتی ہے۔ تحیّر کی جمالیات کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ حسن کا سحر قاری کو فنکار کے تخیلی اور وجدانی تجربوں کی گہرائیوں میں اس قدر اتار دیتا ہے کہ خود قاری کی فکر و نظر میں تبدیلی پیدا ہونے لگتی ہے، اس حد تک کہ اسے خود اپنی شخصیت تبدیل ہوتی محسوس ہونے لگتی ہے، وہ فنکار کے تحیّر آمیز تجربوں میں جذب ہو جاتا ہے۔ 'مثنوی چراغِ دیر' تحیّر کی جمالیات کا ایسا نمونہ ہے کہ جس کا حسن قاری کی فکر و نظر کو اس طرح گرفت میں لے لیتا ہے کہ نقش ہائے رنگ رنگ کی تصویریں دیگر نظر آنے لگتی ہیں۔

غالبؔ کی مثنویوں کا ذکر آیا کہ مثنوی 'ابر گہر بار' کی مناجات کے جوشِ طوفاں اور اس مثنوی کے خوبصورت تجربوں سے ذہن وابستہ ہو جاتا ہے۔ مثنوی 'ابر گہر بار' یقیناً ایک اچھی مثنوی ہے اور سرمہ بینش "درد و داغ"، "بادِ مخالف"، "رنگ و بو" وغیرہ کی تخلیقی سطح سے بلند

ہے لیکن 'مثنوی چراغِ دیر' کو غالب کی جمالیات میں جو اہمیت حاصل ہے وہ کسی دوسری مثنوی کو نصیب نہیں ہے، نہ اس لیے کہ اس مثنوی کے دوسرے حصے میں کاشی یا بنارس کی تصویر کشی میں ان کا جمالیاتی شعور ایک مرکز پر سمٹ آیا ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ تکمیل تخلیقی کارنامہ ہے، تحیّر کی جمالیات کا ایک خوبصورت نمونہ۔

غالب اپریل ۱۸۲۷ء میں دہلی سے کلکتے کے لیے روانہ ہوئے اور تین چار ماہ بنارس میں رہے، سرائے نورنگ میں قیام کیا، اس وقت ان کی عمر انتیس برس تین ماہ تھی، مثنوی چراغِ دیر کا خالق انتیس تیس برس کا فنکار ہے، حد درجہ حساس اور باطنی طور پر بیدار! ہند مغل جمالیات کا وہ جلیل وجمیل پہلو بھی موجود ہے جس میں خوبصورت اور دلکش، حسین اور دلفریب عناصر کی کثرت تو ہے لیکن جمالیاتی وحدت بھی ہے، مختلف اور متضاد بکھرے ہوئے جمالیاتی پیکر اور عناصر اپنے باطنی رشتے کا احساس دلاتے ہیں اور اس طرح جلیل اور جمیل عناصر کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔

'مغل جمالیات' اور خصوصاً مغل مصوّری میں خیال کے تنوع سے مختلف عناصر کی صورتیں جنم لیتی ہیں لیکن ذہن ان کی ترتیب اور وحدت کو پالیتا ہے۔ اس نظم کی وحدت بظاہر نظر نہیں آتی لیکن گہرے مطالعے سے محسوس ہو جاتی ہے، ذہن تین مختلف صورتوں کی وحدت اور اس وحدت کے حسن کو پالیتا ہے، بظاہر تین بے ربط تصویروں میں جو باطنی رشتہ ہے وہی جمالیاتی وحدت کا احساس دیتا ہے۔ غالب اس مثنوی میں ایک بڑے تشبیہ کار، کنایہ ساز اور علامت نگار نظر آتے ہیں۔ مغل جمالیات میں تشبیہ، کنایہ اور علامت کی جو اہمیت ہے اس کا ہمیں علم ہے، یہی جمالیاتی تجربوں کے اظہار کے عمدہ ذرائع رہے ہیں، ان تینوں کی تخلیقی صورت مجرّد ہو جاتی ہے تو جمالیاتی انبساط حاصل ہوتا ہے، اس مثنوی کی تکنیک کا حسن بھی یہی ہے۔

غالب کی دوسری مثنویوں کے پیشِ نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'چراغِ دیر' کا تخلیقی سانچہ مختلف ہے۔ زمانے کے دستور کے مطابق یہ مثنوی مناجات اور حمد یا شکر خدا سے شروع نہیں ہوتی، تجربوں کے مزاج کے مطابق غالب نے ابتدائیہ کی صورت ہی بدل دی ہے، وہ چاہتے

تو حمد، یا مناجات میں ایک نیا انداز پیدا کر سکتے تھے جس طرح انھوں نے ''مثنوی ابر گہر بار'' میں کیا ہے، مثنوی ابر گہر بار کے گیارہ سو اشعار میں حمد، مناجات، نعت (جس میں معراج کا خصوصی ذکر بھی شامل ہے) منقبت وغیرہ سب ہیں۔ مثنوی رنگ و بو کی طرح چراغ دیر میں کوئی تمثیل پیش نہیں ہوئی ہے، مثنوی 'درد و داغ' کی طرح اس میں کوئی کہانی نہیں ملتی، مثنوی سرمہ بینش کی طرح اس میں کسی بادشاہ کی مدح نہیں ہے اور حسن و عشق کے بیان کو تصوف کا رنگ نہیں دیا ہے۔ مثنوی ''بادِ مخالف'' کا انداز بھی نہیں ہے۔ غالبیات میں ''چراغ دیر'' کا تخلیقی سانچہ مختلف نوعیت کا ہے، غالب کی کسی مثنوی کا کینوس ایسا نہیں ہے کہ جس پر تین مختلف رنگوں سے ایسی تصویریں بنی ہوں اور ان کا باطنی طلسمی رشتہ بھی ہو۔ بلا شبہ اس مثنوی میں ایک عجیب اجنبیت ہے اور اجنبیت کی تازگی ہے جو تحیّر کی جمالیات کی سطح بلند کر دیتی ہے۔ 'مثنوی چراغِ دیر' مرزا غالبؔ کی ایک نمائندہ تخلیق ہے جو جلال اور جمال کا ایک عمدہ معیار قائم کرتی ہے۔ جلال کا پہلو اس طرح اُبھرتا ہے:

رگِ سنگم شرارے می نویسم   کفِ خاکم غبارے می نویسم

تو جمال کا پہلو اس طرح:

ز رنگیں جلوہ ہا غارت گرِ ہوش   بہارِ بستر و نوروز آغوش!

'مثنوی چراغ دیر' کی تکنیک بھی تحیّر کے حسن سے آشنا کرتی ہے، غور فرمائیے! اس نظم کے کینوس میں تین واضح رنگ ہیں جو بظاہر ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں لیکن مجموعی طور پر جو جمالیاتی وحدت پیدا کرتے ہیں اس سے حیرت انگیز مسرت حاصل ہوتی ہے۔ آیئے ہم ان تینوں رنگوں کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کریں۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے پہلا رنگ سرخ ہے یعنی جبلت کا رنگ، دوسرا آسمانی یا نیلا ہے جو آسمان کا رنگ بھی ہے اور روح اور باطن کا رنگ بھی اور تیسرا اس سرخ اور نیلے کے امتزاج سے بنا ہوا بنفشی (violet) جسے نفسیات کے بعض علما نے صوفیانہ تخیل اور صوفیانہ فکر کا رنگ کہا ہے۔ جمالیاتی نقطۂ نظر سے یہ تینوں رنگ اس نظم میں اہمیت رکھتے ہیں۔

درد و غم، باطنی اضطراب، تپش اور بے چینی اور جبلتوں کے اظہار میں پہلا رنگ یعنی

سرخ مثنوی کے پہلے حصے میں موجود ہے، محسوس ہوتا ہے جیسے 'کینوس' پر پہلے جبلت اور احساس اور جذبے کی گرمی اور شدّت کا سرخ رنگ اچانک پھیلتا ہے۔

نفس با صور دمسازست امروز　　خموشی محشرِ رازست امروز
رگ سنگم شرارے می نویسم　　کفِ خاکم غبارے می نویسم

جذبات میں حد درجہ گرمی ہے، رگِ سنگ سے لہو ٹپکنے والا ہے، بے چینی ہے، اضطراب ہے، غم کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے، شوق اور خواہشوں کا دم گھٹنے لگا ہے، اپنے وجود میں ''خونِ صد برق'' کا شدید احساس ہے، داستان غم سنانے کے لیے ہونٹ کانپ رہے ہیں، فغاں ایسی ہے کہ باہر نکلے تو جگر کے ٹکڑے ہو جائیں، تنہائی کا احساس کاٹے جا رہا ہے، یہ احساس شدید ہے کہ سمندر کی لہروں نے باہر پھینک دیا ہے، رگِ سنگ بن کر چنگاریوں سے لکھنے کی خواہش ہے تا کہ سانس، جو صورِ محشر کی ہمنوا ہے اور خاموشی جو اسرار محشر ہے اپنی تپش، گرمی اور آواز کے ساتھ سامنے آجائے، قیامت بپا ہو جائے!

ذات کا آتشیں چکر ہے، جلیل و جلیل تر تجربوں کی شدّت ہے، جمالیاتی تناؤ توجہ طلب ہے یہ پہلا رنگ یعنی سرخ۔ حد درجہ باطنی ہے، اس رنگ کے ساتھ جو تصویریں ابھرتی ہیں وہ باطن کے درد و غم، اضطراب اور بے چینی اور بہت حد تک فنکار کی چیخ کو پیش کرتی ہیں، ان کے پس منظر میں زندگی کی شکست و ریخت اور انفرادی محرومی کا شدید تر احساس موجود ہے۔

صحرا نوردی کے تجربوں سے لاشعور اچانک بیدار ہو جاتا ہے اور یہ احساس عطا کرتا ہے کہ تم اپنے دل میں پھولوں کی ایک ایسی زمین رکھتے ہو جس کا آئین بہار ہے اور جس کا ماحول دلنشیں ہے:

بخاطر دام اینک گل زمینی　　بہار آئیں سوادِ دل نشینی

اور آہستہ آہستہ یہ احساس باطن کے نگار خانے میں آتا رہتا ہے، گہرائیوں میں لے جاتا ہے۔ اچانک دوسری رنگین موج تیزی سے آجاتی ہے، دوسرا رنگ یعنی 'نیلا' اسی شدت سے 'کینوس' پر پھیل جاتا ہے، بظاہر اس حصے کے تجربے حد درجہ خارجی نظر آتے ہیں لیکن یہ اتنے ہی باطنی بھی ہیں۔ سرخ رنگ پر آسمانی یا نیلا رنگ چھا جاتا ہے، اچانک آہنگ تبدیل

ہو جاتا ہے، بحر وہی ہے لیکن شخصیت کا آہنگ چونکہ مختلف ہو جاتا ہے اس لیے تجربوں کا آہنگ بھی بدل جاتا ہے۔ خوبصورت اور کومل اور نازک الفاظ سامنے آتے ہیں، عمدہ کنایے اور تشبیہیں اور بصیرت افروز تراکیب، غم کی لہروں کو حسرت اور تحیّر کی لہریں جذب کر لیتی ہیں، عام قاری کے دل کو بنارس کے جلوے شعری تجربوں میں چھوتے ہیں لیکن سچائی یہ بھی ہے سرخ پر آسمانی یا نیلے رنگ کی لہریں فنکار کی روح کی گہرائیوں کو پیش کرنے لگتی ہیں!

بنارس را کسے گفتا کہ چین ست — ہنوز از گنگ چینش بر جبین ست
تناسخ مشرباں چوں لب کشایند — بہ کیشِ خویش کاشی را ستایند
کہ ہر کس کاندراں گلشن بمیرد — دگر پیوند جسمانی نگیرد
چمن سرمایۂ امید گردد — بہ مردن زندۂ جاوید گردد
زہے آسودگی بخش روانہا — کہ داغِ چشم می شوید زجانہا
شگفتے نیست از آب و ہوایش — کہ تنہا جاں شود اندر فضایش
بیا اے غافل از کیفیتِ ناز — نگاہے بر پری زادانش انداز
ہمہ جانہائے بے تن کن تماشا — ندارد آب و خاک ایں جلوہ حاشا
نہادشاں چو بوئے گل گراں نیست — ہمہ جانند جسمے درمیاں نیست
دریں دیرینہ دیرستان نیرنگ — بہارش ایمن ست از گردشِ رنگ!

شہر بنارس، بہشت و فردوس کی صورت سامنے ہے۔ اس دیر کے سامنے عقیدت سے سر جھک جاتا ہے۔ حسن بنارس سرمستی اور وجدانی کیفیت کا باعث بنتا ہے۔ اور آہستہ آہستہ اس کے جلوے باطن کے جلوے بن جاتے ہیں۔ اپنے وجود کے حسن، اپنے باطن کے جمال اور اپنی روح کی روشنی کا احساس غیر شعوری طور پر بڑھتا ہے۔ شہر کا جلوہ باطن کا جلوہ ہے اور باطن کا جلوہ شہر کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے، جمیل تر احساسات شعری تجربے بن جاتے ہیں۔ 'پروجکشن' کا یہ عمل اپنی پُر اسراریت اور طلسمی کیفیتوں سے متاثر کراتا ہے۔ مثنوی کے اس حصے میں تحیّر کی جمالیات کے جانے کتنے نقش ابھرتے ہیں، پُر اسراریت، طلسمی کیفیت، تجربے کی اجنبیت اور اس کی تازگی، خود شاعر کو اس کا علم نہیں رہتا کہ کس لمحے وہ ''خارج''

میں ہے اور کس لمحے باطن میں! شہر آرزو کی تصویر بھی سامنے آتی ہے، باطن کے جلوے بھی نمایاں ہوتے ہیں اور بنارس کا حسن بھی ظاہر ہوتا ہے، شاعر اس شہر کو اپنے وجود کی بہشت کا آئینہ بنالیتا ہے، جلوۂ تمثال ذات میں گم ہو جاتا ہے اور اس کی آواز گہرائیوں سے سنائی دیتی ہے۔

بنارس کی تعریف میں وہ اجنبیت (strangeness) ہے جو تحیّر کے حسن کا بنیادی جوہر ہے، بنارس کی تعریف محبوب کے تعریف ہے۔ حسن کے شدید احساس سے ایسے تجربے سامنے آئے ہیں جن میں ''شہر، محبوب بن گیا ہے اور ایک محبوب کا جلوہ جانے کتنے محبوبوں میں نظر آنے لگا ہے۔ سرمستی پیدا ہوتی ہے تو بنارس کی آب و ہوا میں صرف روح ہی روح نظر آتی ہے:

شگفتے نیست از آب و ہوایش
کہ تنہا جاں شود اندر فضایش

غالبؔ کے سومناتِ خیال میں خوبصورت صورتوں اور پیاری پیاری پری زادوں کی ایک دنیا آباد ہے۔ ان پیاری خوب صورت پری زادوں اور صورتوں کو اپنے نگار خانے میں سجاتے ہیں، اسی طرح کہ جس طرح آزر اپنے بتوں کو سجاتا تھا، ان دلکش حسین پیکروں کے تحرک اور رقص سے اسی طرح لطف اندوز ہوتے ہیں کہ جس طرح آزر اپنے بتوں کے تحرک سے لطف اندوز ہوتا تھا:

بیا اے غافل از کیفیتِ ناز
نگاہے بر پری زادانش انداز

کلام میں تحیّر کا حسن ان لمحوں میں زیادہ متاثر کرتا ہے جب ہم جسم سے بے نیاز روحوں کا نظارہ کرتے ہیں۔ آب و خاک سے بنے ہوئے ایسے پیکروں کا حسن کبھی ایسا نہیں ہوتا، لگتا ہے یہ وہ چہرے اور وہ وجود ہیں کہ جن کا آب و خاک سے کوئی تعلق نہیں ہے:

ہمہ جانہاے بے تن کن تماشا
ندارد آب وخاک ایں جلوہ حاشا

تحیّر کا جمال اپنی تازگی لیے اس طرح سامنے آیا ہے کہ ان کی فطرت ایسی ہلکی پھلکی ہے جس طرح پھول کی خوشبو ہوتی ہے۔ شعلۂ طور جلوہ تھا، ان بتوں کا بدن جلوۂ طور سے خلق ہوا ہے، جس پیکر کو دیکھیے سر سے پاؤں تلک خدا کا نور ہے۔ جلوے میں ایسی دمک ہے کہ شعلہ سا اُٹھنے لگتا ہے۔ ان کے وجود کی تابناکی کی تابش سے آرزو میں تڑپ پیدا ہوجاتی ہے۔ آتشِ شوق بھڑک اٹھتی ہے۔ یہ خوب روبُت، بُت پرست برہمنوں کو بھی جلا ڈالتے ہیں۔ غالبؔ کی حسن پسندی نے حیرت انگیز پیکر سجائے ہیں، مثلاً کہتے ہیں ان کے چہرے گلستاں کی مانند شگفتہ ہیں اور چہروں کی روشنی سے گنگا کے کنارے چراغاں کی سی کیفیت ہے:

بسامانِ دو عالم، گلستاں رنگ
زتابِ رخ، چراغانِ لب گنگ

تحیّر کی جمالیات کی پہچان وہاں بھی ہوتی ہے جب حسینوں کی مستی دیکھ کر موجوں کی مستی خاموش ہوجاتی ہے۔ پانی مجسم ہوجاتا ہے، پانی کو جسم مل جاتا ہے اور گنگا اپنی تمنا کے اظہار کے لیے بے تاب اور مضطرب نظر آتی ہے۔ موج کی صورت آغوشیں کھولے ہوئے ہے۔ سیپ کے اندر موتی بے قرار محسوس ہوتا ہے، پانی پانی ہوجاتا ہے۔ بتانِ آزر کی مانند متحرک، سحر انگیز بت سجے ہوئے ہیں، تحیّر کے حسن کو اس طرح پیش کرنے کے عمل کو ہندوستانی جمالیات میں ''چمتکار'' بھی کہا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ تجربے معجزہ اور فوق الفطری فضا سے قریب ہونے کے باوجود تحیّر کا اپنا حسن رکھتے ہوں۔ بنارس کے اسٹیج پر حسینوں کے جلوؤں کا اک ڈراما اسٹیج ہوتا ہے جو 'چمتکار' کے جادو کے متحرک پیکروں کی حیرت انگیز کیفیتوں کو ذہن پر نقش کردیتا ہے۔

اس مثنوی کی تیسری اور آخری تصویر یہ ہے کہ شاعر جلوۂ تمثالِ ذات کے شدید تر احساس کے ساتھ ''جنوں'' کو حاصلِ سفر سمجھتا ہے اور اسی لمحہ اسی جنوں میں سرمستی اور اس سرمستی میں توازن پیدا کرنے کے لیے اپنی ''سائیکی'' کو متحرک کرتا ہے اور اجتماعی لاشعور سے ''بزرگ دانش مند'' کا حسّی پیکر اُبھارتا ہے جو خود اس کی اپنی پرچھائیں اور اس کے اپنے وجود کا روشن حصّہ ہے۔ یہ ''پیکر روشن بیاں'' اور آسمان کی گردش کے رازداں کی صورت جلوہ

گر ہوتا ہے 'روشن بیاں' بنارس کی جانب جو اشارہ کرتا ہے وہ فنکار کے باطن کا اشارہ بن جاتا ہے، یہ باطن کے بھی جلوے ہیں جو نظر آرہے ہیں۔ اس کا ہر اشارہ معنی خیز ہے اور فنکار کی باطنی کیفیتوں کی غمازی کر رہا ہے۔

سوے کاشی بانداز اشارت   تبسم کرد و گفتا ایں عمارت
کہ حقانیست صانع را گوارا   کہ از ہم ریزد ایں رنگیں بنارا
بلند افتادہ تمکینِ بنارس   بود براوج او اندیشہ نارس!

پہلے حصے میں غم و درد کی تیز لہروں کے ساتھ ٹوٹ کر گر جانے، زمانے کی شکست و ریخت سے وجود کے بکھر جانے کا جو لاشعوری خوف ہے، اسے اپنی ذات کی عظمت کا احساس سہارا دیتا ہے:

بخاطر دارم اینک گل زمینے
بہار آئیں سوادِ دل نشینے

اور اس کے بعد ''روشن بیاں'' باطن کی اس روشنی کی تصدیق کر دیتا ہے جو بنارس کے خوبصورت پیکروں کے احساس سے باطن میں نظر آتی ہے اور اس لاشعوری خوف کو اس طرح دور کرتا ہے کہ خدا نہیں چاہتا کہ یہ عمارت ٹوٹ جائے، یہ عمارت رنگین ہے، بلند ہے، پُر وقار ہے۔ آخر میں یہ آواز گونجتی ہے، ہوس کو فنا کر دے اور اپنے نفس کو دل کی آگ سے بے قرار رکھ، عقل و دانش سے کام نہیں نکلتا تو جنوں سے کام لے، جب تک سانس کی ڈور نہیں ٹوٹتی راستہ طے کرنا نہ چھوڑ، شرارے کی مانند فنا ہونے کے لیے اُٹھ اور دامن جھٹک کر آزاد ہو جا۔ ''لا'' کو تسلیم کر کے الا کا نعرہ بلند کر، اللہ کا ورد کر اور ماسوا اللہ کو پھونک ڈال۔

اس مثنوی کا حسن بنیادی طور پر وہی ہے جو کسی بھی اچھی مغل تصویر کا ہے۔ تصویریں بظاہر بکھری ہوئی ہیں لیکن ان میں ایک معنوی ربط ہوتا ہے۔ یہاں بھی تین تصویریں ہیں، تین حصے ہیں، تینوں اپنا رس اور جلوہ رکھتے ہیں۔ بظاہر تینوں تصویریں اپنی علیحدہ حیثیت رکھتی ہیں لیکن ان میں معنوی ربط موجود ہے۔ جلال و جمال کے تحیّر کو جس طرح اُبھارا گیا ہے وہ ایک بڑے تخلیقی فنکار ہی کا کارنامہ ہوسکتا ہے۔ یہ تین پہلو یا یہ تین تصویریں زندگی کو سمیٹ لیتی

ہیں، فرد، ذات یا اس کا وجود، اس کی باطنی کیفیات، درد وکرب، اضطراب، ایک تصویر اس طرح ابھرتی ہے، دوسری تصویرِ جلال فرد کے برعکس جمالِ زندگی کی ہے، بنارس کے حسن کا تحیّر جمالِ زندگی کی علامت ہے، جلال فرد کے تحیّر سے جمالِ زندگی کے تحیّر تک غالبؔ نے تحیّر کی جمالیات کی تازگی اور اجنبیت کو انتہائی فنکارانہ طور پر احساس سے قریب تر کردیا ہے، آخر میں یعنی تیسری تصویر میں تحیّر کا حسن اس طرح نمایاں ہوتا ہے کہ ایک بزرگ دانش مند، روشن بیاں کا پیکر ابھرتا ہے، وجود کے جلال اور زندگی کے جمال سے آشنا، انتہائی تجربہ کار، یہ تصویر بھی سحر انگیز ہے، یہ روشن بیاں جو وجود ہی کے باطن کا پیکر ہے، جنوں کی تعلیم دیتا ہے، کہتا ہے شرارے کے مانند فنا ہونے کے لیے ہاتھ اور دامن جھٹک کر آزاد ہوجا، اس آخری حصے میں زندگی کے جمال اور اس کے تحیّر کی ایک اور ہی انوکھی تصویر سامنے آتی ہے۔ بلاشبہ 'مثنوی چراغ دیر' مرزا غالبؔ کا ایک غیر معمولی کارنامہ ہے۔

پروفیسر شکیل الرحمٰن

دانشور ابوالکلام اور آثارِ آزاد

غالب کے بعد اردو میں جن بڑے دانشوروں پر نگاہ جم کر رہ جاتی ہے اُن میں سر سید، محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نام بہت ہی اہم ہیں۔ مولانا آزاد کی شخصیت اپنی وسعت، تہہ داری اور گہرائی اور اپنی مختلف جہات کی وجہ سے توجہ کا مرکز بنتی رہی ہے اور بنتی رہے گی۔

''آثارِ آزاد' مولانا ابوالکلام آزاد کی دستاویزات کا مجموعہ ہے کہ جسے نیشنل آرکائیوز نے شائع کیا ہے۔ اس کتاب سے مولانا کی ہمہ جہت شخصیت کا ایک نیا پہلو اُجاگر ہوتا ہے۔ مولانا آزاد ہندوستان کی پہلی حکومت میں مرکزی وزیر تھے اور تعلیمات کا قلمدان ان کے سپرد تھا۔ ایک وزیر کے فکر و عمل کی جانے کتنی تقریریں آثارِ آزاد کے ذریعہ سامنے آجاتی ہیں۔ ان کے مکاتیب اور 'نوٹس' وغیرہ کو پڑھ کر بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے کہ بڑے معاملہ فہم تھے، فہم و فراست اور ذہنی رفعت اور سیاسی تدبر میں بہت آگے تھے۔ ''المصباح لسان الصدق''، ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کے صحافی کی حیثیت سے شخصیت کا ایک روشن پہلو اجاگر ہوتا ہے تو ایک ادیب اور فنکار (غبارِ خاطر) کی حیثیت سے دوسرا پہلو، قرآن حکیم کے مفسر کی حیثیت سے بھی ان کی شخصیت کا روشن پہلو غیر معمولی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ ایک شعلہ بیان خطیب تھے، مجاہد آزادی تھے اور ایک روشن خیال سیاسی رہنما۔ 'آثارِ آزاد' کے ذریعہ اس شخصیت کا ایک نیا پہلو سامنے آیا ہے جس کی تشکیل میں تجربات، سیاسی بصیرت، دانشوری اور دوراندیشی کے جوہر نے نمایاں حصّہ لیا ہے۔ وزیرِ تعلیمات کی حیثیت سے بھی وہ ایک دور اندیش دانشور

سیاست داں اور ایک بڑے انسان دوست نظر آتے ہیں۔ سیاست اور ملک کے مستقبل اور انتظامیہ کے نظام پر ان کی گہری نظر متاثر کرتی ہے۔ دستاویزات میں ہر جگہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ فرد، سماج اور ملک کے ہر ایک مسئلے کو جلد حل کرنے کے لیے بے چین ہیں جو ان کے سامنے آتا ہے۔

'آثارِ آزاد' کا وزیر اپنے ملک کا عاشق ہے، ہندوستان کی تاریخ اور اس کے تمدنی اور تہذیبی سفر کو اپنا تجربہ سمجھتا ہے۔ وزیر ہو یا وزیر اعظم، ہندوستان کی تاریخ اور اس کے تمدن کو سمجھے بغیر اور انسان دوستی کے ایک ارفع اور افضل جذبے کے بغیر ملک کو ایک قدم بھی آگے نہیں لے جاسکتا۔ یہ وزیر جانتا ہے کہ:

> ''ہندوستان کے لیے قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اِس کی سرزمین انسان کی مختلف مذہبوں کے قافلوں کی منزل ہے۔''
>
> ''ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنی تعمیر سامانیوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی بھی گوشہ ایسا نہیں جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں مگر ہم ایک زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچہ پیدا کیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا ہے مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ سب مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے۔ جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں، اسی طرح اگر ایسے دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی گزری ہوئی تہذیب و معاشرت کو پھر تازہ کریں جو وہ ایک ہزار سال پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے تو میں اُن سے کہوں گا کہ وہ اس

خواب سے جلد بیدار ہو جائیں تو بہتر ہے کیونکہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے اور حقیقت کی سرزمین میں ایسے خیالات اُگ نہیں سکتے۔

آثارِ آزاد کے دانشور ابوالکلام بخوبی جانتے ہیں کہ جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ بہت قیمتی ہے۔ یہ ملک غریب ہے، پورے ملک کو لے کر چلنا ہے، انسان دوستی اور محبت ہی سے رشتے قائم ہوں گے۔ تقسیم ہند کے بعد ملک اداس ہو گیا ہے۔ فرد، سماج، سیاست اور معیشت کے تعلق سے جانے کتنے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے مسئلے کو حل کرنا ہے، بے روزگاری کے مسئلے کو سلجھانا ہے، تعلیم کی روشنی کو ہر گھر تک لے جانا ہے۔ دنیا کے مختلف نئے علوم سے فائدہ اُٹھانا ہے، ملک کی سلامتی کے لیے زیادہ کام کرنا ہے۔ آثارِ آزاد میں ایک گمبھیر اور سنجیدہ لیکن ساتھ ہی بے حد مضطرب ذہن ملتا ہے، یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ ذہن سنجیدہ ہے تو دل حد درجہ مضطرب اور بے چین۔

وزیر اعظم جواہر لال نہرو کو لکھتے ہیں:

''مائی ڈیر جواہر لال، میں چاہتا ہوں ڈیفینس منسٹری کے معاملات میں دلچسپی لوں۔ کیا مہربانی کر کے آپ کیبنٹ سکریٹریٹ کو ہدایت کر دیں گے کہ آئندہ جب ڈیفینس سب کمیٹی کی میٹنگ ہو تو اس کی نوٹس اور ایجنڈا مجھے بھی بھیج دیا جائے جو ایجنڈا ایسا ہوگا جس کے غور و فکر کرنے میں میں بھی شریک ہونا چاہوں گا، اس میں شریک ہو جاؤں گا۔

(اندراج نمبر 1۔ 16/ مارچ 1953ء، انگریزی)

وزیر تعلیمات کو ملک کے ڈیفینس سے جس قسم کی دلچسپی ہے اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ملک کی سلامتی اور اس کے تحفظ کے پیش نظر مستقبل کے پلان میں شریک رہنے کی خواہش ہے۔ مولانا محض تعلیم کے وزیر ہی نہ تھے بلکہ ایک ذمہ دار اور بے لوث رہنما کی حیثیت سے خود کو ملک اور سماج کا نگہبان بھی سمجھتے تھے۔

تعلیم کی وزارت سے وابستہ رہتے ہوئے اور تعلیم اور تعلیمی اور علمی اداروں کے تعلق سے منصوبے تیار کرتے ہوئے مولانا ایک ذمہ دار صلاح کار کی حیثیت سے ملتے ہیں جو اس

وزارت سے علیحدہ دوسرے مسائل پر اظہارِ خیال کرتے ہیں اور اپنی ٹھوس تجویزیں پیش کرتے ہیں۔

کشمیر کے تعلق سے اس دانشور قائد کے چند خط اہمیت رکھتے ہیں، ان کا ایک خط جو جگ جیون رام کے نام ہے ایک دور اندیش اور حقیقت شناس سیاسی رہنما کو پیش کر دیتا ہے مولانا کے اس خط کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکومت نے غفلت نہ برتی ہوتی اور کشمیر کے لوگوں اور خصوصاً وہاں کے نوجوانوں کے مسائل کو نظر انداز نہ کیا ہوتا، جموں وکشمیر کے مستقبل کو بھی ملک کے مستقبل سے وابستہ کر کے دیکھا گیا ہوتا تو آج یقیناً یہ حالت نہ ہوتی اور اتنے مسائل پیدا نہ ہوتے۔ یہ خط خاص توجہ چاہتا ہے:

''مائی ڈیر جگ جیون رام، ٹیلی گراف اور پوسٹ آفس کے بارے میں آپ کی جو چٹھی مجھے ملی تھی اس کی کاپی میں نے چیف منسٹر جموں وکشمیر کو بھیج دی تھی، ان کا جو جواب مجھے ملا ہے میں آپ کو بھیجتا ہوں۔

یہ بات کہ ایسی جگہوں کے لیے جو محض عربی کی جگہ ہیں، کشمیر کے 43 امیدوار درخواست دیں اور ان میں صرف ایک آدمی کامیاب ہو، یقیناً میرے لیے ناقابل فہم ہے، افسوس ہے کہ اس طرح کی باتوں کا جو اثر کشمیر پر پڑتا ہے اس سے کشمیر کے مسئلہ میں جو خرابیاں پڑتی ہیں اس کا اندازہ ان لوگوں کو نہیں ہے جن کے سپرد گورنمنٹ نے ریکروٹ کا کام کیا ہے۔

ہم سے پوچھا جاتا ہے کہ ابھی کشمیر نے صرف تین سبجکٹ گورنمنٹ آف انڈیا کے حوالہ کیے ہیں جن میں ایک کیمونی کیشن اور ڈیفنس ہیں۔ اگر ان دونوں منسٹریوں کا یہ حال ہے کہ کشمیر کے مسلمانوں کے لیے ان میں کوئی جگہ نہیں نکل سکتی تو پھر دوسرے سبجکٹوں میں الیکشن کر کے ہم کیا امید کر سکتے ہیں۔ ہم اس کا کیا جواب دیں؟

(اندراج نمبر 123، ص 106)

اس خط میں مولانا کی خفگی بھی پوشیدہ ہے، نیز ایک احتجاج بھی نمایاں ہے، کشمیر کو آج جس منزل میں لے آئے ہیں اس کے پیش نظر اس خط کی حیثیت تاریخی ہو جاتی ہے۔ ملک

کے کسی بھی پہلو کا درد ہو، ملک کے کسی بھی فرد کا درد ہو مولانا نے اسے اپنا درد بنا رکھا تھا۔ سیاست ہو یا حکومت، فرد اور سماج اور ملک سے جذباتی رشتہ غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ مولانا ہر درد سے رشتہ قائم کرتے ہیں، ملک کے زندہ اور متحرک افراد کا درد ہو یا ملک کے مستقبل کا، درد کے رشتے کی ایسی مثال ملک کی سیاسی تاریخ میں شاید ہی ملے۔

کشمیر کے تعلق سے جگ جیون رام کے نام مولانا کا یہ خط بھی تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا نے ملک اور کشمیر کے مفاد میں بہت صاف باتیں کی ہیں:

''مائی ڈیر جگ جیون رام! آپ کا ٹیلی گرام ملا، میں صبح کل بھیج دوں گا یہ چٹھی۔ میں ایک اہم معاملہ کی نسبت لکھتا ہوں۔ آپ جانتے ہیں کہ ہمارے انٹرسٹ کے لیے یہ بات کتنی ضروری ہے کہ ہم کشمیر کے باشندوں کے اندر گورنمنٹ آف انڈیا کے لیے اچھے خیالات پیدا کرائیں اور ان کے اندیشے جو ہمارے طرزِ عمل کی نسبت ہیں وہ یک قلم دور ہوں لیکن افسوس ہے کہ اس بات کا بہت کم خیال رکھا جاتا ہے اور ایسی باتیں ہو جاتی ہیں جو یہاں کشمیر میں ہمارے خلاف ایک پروبلم بن جاتی ہیں اور پھر اس کے اثرات ہمارے تعلقات کو خراب کرتے ہیں۔

کمیونی کیشن، یونین سبجکٹ ہے۔ اس لیے کشمیر اسٹیٹ کا پوسٹ اور ٹیلی گراف ڈپارمنٹ گورنمنٹ آف انڈیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اسٹیٹ گورنمنٹ ایک عرصہ سے یہ شکایت کر رہی ہے کہ اس محکمہ کی سروس میں کشمیری مسلمانوں کا کوئی حق نہیں۔ جتنے آدمی رکھے جاتے ہیں نان مسلم ہیں۔ ابھی حال میں نادرن سرکل کی کلرکی کے لیے امتحان لیا گیا تھا۔ بیان کیا گیا ہے کہ اس کے لیے کشمیر کے 73 نون مسلم کی اور 6 مسلمانوں کی درخواستیں آئیں، امتحان کے بعد 60 نون مسلم لیے گئے اور صرف 3 مسلم۔ (انگریزی، ص 131)

یہ دونوں خط قیمتی ہیں۔ ایک سچے، کھرے صاف گو مدبر اور دانشور سیاست داں کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ مولانا نے کشمیر کے مسئلے سے گہری دلچسپی لی لیکن حالات ان کے مزاج اور ان کی سوچ اور فکر کے مطابق نہ بن سکے۔ وہ حکومت ہند کے ایک معتبر رہنما اور لیڈر کی حیثیت سے جو کام کر سکتے تھے نہ کر سکے، حکومت نے یقیناً اان مشوروں پر عمل نہ کیا۔

جو وہ چاہتے، کام اس کے برعکس ہوتا۔ حکومت اور وزیروں کے چھوٹے بڑے عمل سے جو غلطیاں ہو رہی تھیں ان پر غور نہیں کیا گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ کشمیر کے لوگوں میں حد درجہ بدگمانی پھیلی نیز کشمیر کے رہنما بھی بدگمان ہوتے گئے۔ مولانا خود کو صرف وزیر تعلیم تصور نہیں کرتے تھے۔ چونکہ آزادی کی جدوجہد کی تاریخ کے ایک روشن عنوان بھی تھے اور نئے ہندوستان کے معماروں میں ممتاز درجہ اور مقام رکھتے تھے اس لیے اپنی ذمہ داریوں اور اپنے منصب کو خوب سمجھتے تھے۔ وزیر اعظم ہوں یا کوئی وزیر، وہ مشورہ ضرور دے دیتے تھے۔

شیخ محمد عبداللہ سے مولانا کے تعلقات خوشگوار تھے لہٰذا شیخ صاحب مختلف مسائل کے سلسلے میں مولانا کو خط لکھتے تھے اور مولانا کارروائی کرتے تھے، مولانا کشمیر کی مدد کے لیے پیش پیش رہنا چاہتے تھے۔

کشمیر اور کشمیر کے لیڈر شیخ محمد عبداللہ کے تعلق سے کوئی خطرہ سامنے آ گیا تھا کہ جس کی وجہ سے جواہر لال اُلجھے ہوئے تھے، پریشان تھے۔ مولانا کی دانشوری میں ایک لہک، ایک چمک پیدا ہوئی اور انھوں نے شیخ عبداللہ سے دو گھنٹے بات چیت کی اور جواہر لال کو ''کوڈ کیبل'' بھیجا، لکھا:

> ''...کل عبداللہ سے دو گھنٹے تک باتیں ہوئیں، آج پھر ہوں گی۔ امیڈیٹ خطرہ جو پیدا ہو گیا تھا، اب وہ ٹل گیا ہے۔ انھوں نے مان لیا ہے کہ سر دست وہ پبلک کے سامنے کوئی بات نہیں رکھیں گے۔ اب باتیں اصل پروبلم پر ہو رہی ہیں۔ کل نیشنل کانفرنس ورکنگ کمیٹی کے ممبروں سے ملوں گا۔'' (اندراج نمبر 144، ص 120)

کشمیر سے اس بڑے دانشور سیاست داں کی دلچسپی غیر معمولی نوعیت کی تھی۔ وہ کشمیر کو بہت قیمتی جانتے تھے۔ نہیں چاہتے تھے کہ کشمیر اور ہندوستان کے تعلقات کے درمیان کسی قسم کی غلط فہمی یا بدگمانی پیدا ہو۔ جب حکومت جموں و کشمیر نے شیاما پرشاد مکرجی کو گرفتار کیا تو مولانا نے شیخ محمد عبداللہ سے کہا کہ اگر کوئی شخص جیل میں ان سے ملنا چاہے تو یہ شرط نہ لگائی جائے کہ وہ کسی افسر کی موجودگی میں ملے۔ ہر شخص کو ملنے کا موقع دیا جائے بشرطیکہ وہ پہلے حکومت ہند کو اطلاع دے اور حکومت ہند کشمیر کی حکومت کو لکھے کہ اسے ملنے کا موقع دینا چاہیے۔ انھوں نے

اس کا سبب بھی بتایا۔ اس کا ذکر ڈاکٹر کرن سنگھ، صدر ریاست جموں و کشمیر کے نام خط میں ملتا ہے۔

''مائی ڈیر کرن سنگھ! آج صبح میں نے شیخ صاحب سے کہہ دیا ہے کہ اگر سردار حکم سنگھ ڈاکٹر مکرجی سے ملنا چاہیں تو اس کا انتظام کر دیا جائے اور یہ شرط نہ لگائی جائے کہ وہ کسی آفیشیل مین کی موجودگی میں ملیں، اگر کوئی اور شخص بھی ملنا چاہے تو اسے ملنے کا موقع دیا جائے گا بشرطیکہ وہ پہلے گورنمنٹ آف انڈیا کو اطلاع دے دے اور گورنمنٹ آف انڈیا کشمیر گورنمنٹ کو لکھ سکے کہ فلاں آدمی کو ملنے کا موقع دیا جائے۔ گورنمنٹ کشمیر چونکہ لوگوں کی نسبت زیادہ واقفیت نہیں رکھتی اس لیے اسے اس بات میں تأمل ہے کہ خود فیصلہ کرے۔ وہ چاہتی ہے دہلی سے اسے لکھ دیا جائے۔ اسٹیٹ گورنمنٹ جموں کے ساتھ بھی یہی طریقہ اختیار کرے گی، جن لوگوں کے لیے دہلی سے لکھ دیا جائے گا ان کے لیے انتظام کر دیا جائے گا۔'' (انگریزی اندراج نمبر 168: ص 135)

ڈاکٹر شیاما پرشاد مکرجی کا انتقال ہو گیا تو مولانا نے تعزیت کے ساتھ واقعہ کی وضاحت بھی کی، لکھا:

''میں نے نہایت افسوس کے ساتھ یہ خبر سنی کہ ڈاکٹر شیاما پرشاد مکرجی کا آج صبح سری نگر نرسنگ ہوم میں انتقال ہو گیا۔ کل جب ان کی طبیعت خراب ہوئی تو گورنمنٹ کشمیر نے فوراً انھیں نرسنگ ہوم میں پہنچا دیا اور ان کے جو دوست سری نگر میں موجود تھے انھیں بھی وہاں بھجوا دیا۔ رات کے تین بجے تک حالت ٹھیک تھی، اس کے بعد اچانک بگڑی اور پانچ بجے دیہانت ہو گیا۔ گورنمنٹ نے ان کی نعش کو کلکتہ پہنچانے کے لیے ایک خاص ہوائی جہاز کا انتظام کر دیا ہے۔

ڈاکٹر مکرجی سے بھی کتنا ہی پولٹیکل اختلاف رہا ہو لیکن موت کے ہاتھ نے اب ان تمام باتوں کی یاد ہمارے دماغ سے بھلا دی ہے، جو بات اس وقت ہمارے سامنے ہے وہ ان کی خوبیاں اور ان کی خدمات ہیں۔ پرسنلی میرے ان کے تعلقات 1935 سے تھے۔ ہم اس کے بعد سے ایک دوسرے کے دوست رہے اور یہ دوستی برابر قائم رہی۔

سنٹرل گورنمنٹ میں دو سال سے میرا ان کا ساتھ رہا۔

(اندراج نمبر 192، ص 150)

مولانا ایسے دانشور تھے جو ملک کے متحدہ تمدن کی تاریخ سے بخوبی واقف تھے، متحدہ قومیت پر ان کا زبردست اعتماد تھا لہٰذا وہ آزادی کے بعد اور ملک کی تقسیم کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کو مضبوط اور توانا دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اسی طرح اکثریت کے ساتھ مل کر تہذیب وتمدن اور ملک کے مستقبل کو روشنی عطا کرتا رہے کہ جس طرح اب تک عطا کرتا رہا ہے۔ اقلیت کمزور اور مضمحل نہ ہو۔ تقسیم ہند کے بعد بھی متحدہ قومیت پر اسی طرح اعتماد رہا کہ جس طرح پہلے تھا۔ مولانا نے 1920ء میں رام گڑھ کے خطبۂ صدارت میں کہا تھا کہ تاریخ کی پوری گیارہ صدیاں گزر چکی ہیں، اب اسلام بھی اس سرزمین پر ویسا ہی دعویٰ رکھتا ہے جیسا دعویٰ یہاں کسی اور مذہب کا ہے۔ ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامان سے بھر دیا ہے۔ انھوں نے کہا تھا۔

> ''میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔''

آگے فرمایا:

> ''لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور بھی احساس رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی، وہ اس راہ سے میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں، میں ہندوستان کی ایک ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا عنصر ہوں، میں اس متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جائے گا، میں اس تکون کا ایک

ناگزیر عامل ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دستبردار نہیں ہو سکتا۔''

مشترکہ تمدن اور متحدہ قومیت کے تعلق سے مولانا کے یہ خیالات بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

''ہماری اس ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ ڈھال دیا ہے، ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے، وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں، اب یہ سانچہ ڈھل چکا ہے اور قدرت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ایک ہندوستانی قوم اور ناقابلِ تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علیحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضامند ہونا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔''

گاندھی جی کا قتل ہوا تو مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا:

''گاندھی جی ہندو تھے اور ہندو ہی رہے لیکن انھوں ہندو دھرم کی اتنی اونچی جگہ بنائی تھی کہ جب وہ بلندی پر سے دیکھتے تھے تو دنیا کے تمام جھگڑے ان کو مٹے ہوئے نظر آتے تھے، ان کے سامنے ایک کھلی ہوئی سچائی تھی جو کسی ایک کا ورثہ نہیں ہے بلکہ سورج اور اس کی شعاعوں کی طرح سب کے لیے ہے۔''

مولانا بھی مسلمان تھے اور مسلمان ہی رہے۔ انھوں نے اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں وہ بلند مقام حاصل کیا کہ جہاں دنیا کے تمام جھگڑے انھیں مٹے ہوئے نظر آئے، ان کے سامنے ایک کھلی ہوئی سچائی تھی جو کسی ایک کا ورثہ نہیں ہے بلکہ سورج اور اس کی شعاعوں کی طرح سب کے لیے ہے۔ جب ملک تقسیم ہوا تو ہندوستان کے مسلمانوں کا بہت بڑا نقصان ہوا اور وہ ہر سطح پر ٹوٹ گئے، بکھرنے لگے، یہ ملک کا نقصان تھا، ملک کا المیہ تھا لہٰذا مولانا نے مختلف سطحوں پر انھیں سہارا دینے کی کوشش کی، ان کے علمی، تعلیمی، دینی اور مذہبی اداروں کی تشکیل نو کے سلسلے میں پیش پیش رہے، وہ کل بھی تاریخ گر اور تاریخ ساز تھے، آج بھی تاریخ گر اور تاریخ ساز بن گئے۔ مسلمانوں کے درمیان افراد اور اداروں کو دیکھ کر روحانی کرب کے شکار ہو گئے۔ یہ ان کی شخصیت اور کردار کی عظمت تھی کہ انھوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو

بچالیا۔ اس یونیورسٹی پر پاکستان بنانے کا الزام تھا اور ایک طبقہ اسے ہمیشہ کے لیے ختم کردینا چاہتا تھا۔ خود مولانا کا تجربہ اس یونیورسٹی کے تعلق سے بڑا تلخ تھا۔ جولائی 1945 میں مولانا شملہ کانفرنس کے بعد دتی جارہے تھے کہ علی گڑھ ریلوے اسٹیشن پر یونیورسٹی کے طلبہ نے گاڑی روک لی اور مولانا کے ساتھ شرمناک گستاخی کی۔ مولانا وسعت قلب ونظر کے مالک تھے، لہٰذا وہ خاموش رہے۔ اس وقت کے وائس چانسلر سر ضیاء الدین نے مولانا کو معذرت کا خط لکھا تو جواب ملا کہ انھیں طلبہ سے کسی قسم کی شکایت نہیں ہے۔ افسوس تو ان سیاسی رہنماؤں پر ہوتا ہے کہ جو طلبہ کو اس طرح استعمال کرتے ہیں۔ یہ وہی مولانا تھے کہ جنھوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تحفظ کے لیے مثبت اقدام کیے، وہ جانتے تھے کہ اس ادارے کی اہمیت کیا ہے، ممکن ہے نئے ہندوستان کی تشکیل میں اس یونیورسٹی کے نئے کردار کا کوئی خواب بھی دیکھ رہے ہوں۔ پہلی فروری 1915ء کو علی گڑھ کالج میں ایک جلسہ ہوا تھا جس میں مولانا حسن نظامیؒ، شمس العلماء مولانا سید احمد امام جامع مسجد، مولانا محمد عبداللہ ناظم نظارۃ المعارف قرانیہ دہلی وغیرہ کے ساتھ مولانا آزاد بھی شریک ہوئے تھے۔ مولانا نے جو تقریر کی تھی اس کا خلاصہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں درج ہے۔ اس کے مطابق مولانا کے نزدیک علی گڑھ کالج نہ صرف ہندوستان میں بلکہ تمام دنیائے اسلام میں ایک بے نظیر تعلیم گاہ ہے۔ وہ اس یونیورسٹی کے باطن میں کچھ اور ہی دیکھ رہے تھے۔ حکومت ہند میں وزیر تعلیمات کی حیثیت سے انھوں نے اس یونیورسٹی کی جو خدمت کی وہ اپنی مثال آپ ہے۔ ان کے نزدیک ہر اہم ادارہ ایک مسئلہ تھا لہٰذا وہ تمام مسئلوں کو سلجھا رہے تھے، ان کی معاملہ فہمی اور سیاسی تدبر نے کردار کی عظمت کو بخوبی سمجھا ہے۔ دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ایک ذکر ڈاکٹر کاٹجو کے نام خط میں ملتا ہے:

''مائی ڈیر کاٹجو! دارالمصنفین اعظم گڑھ کو جو شبلی اکیڈمی کے نام سے بھی پکاری جاتی ہے، ریاست بھوپال سے دو ہزار ایک سو ساٹھ روپے کی سالانہ گرانٹ ملتی تھی جو اسٹیٹ کے انٹی گریشنس کے بعد بھی جاری رہی کیونکہ انٹی گریشنس کے کنڈیشنس میں یہ بات تسلیم کرلی گئی تھی کہ ملک کے علمی اور لٹریری کاموں کے لیے اسٹیٹ گرانٹ دیتا رہا ہے۔

اسے بدستور جاری رکھا جائے گا لیکن اب اچانک اس سال اس گرانٹ کا روپیہ شبلی اکیڈمی کو نہیں ملا اس پر انھوں نے گورنمنٹ بھوپال کو لکھا۔ بھوپال سے انھیں یہ جواب ملا ہے کہ یہ معاملہ اب سنٹرل گورنمنٹ کے سامنے گیا ہے اور وہاں غور ہو رہا ہے۔ میں اس خط و کتابت کے کاغذات اس چٹھی کے ساتھ آپ کو بھیج رہا ہوں۔ میں شکر گزار ہوں گا اگر آپ اس بارے میں انکوایری کر کے حالات معلوم کر دیں گے۔ شبلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریری خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہوگئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ بریں یہ اس معاہدہ کے بھی خلاف ہوگا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔

(اندراج نمبر 78 مؤرخہ 23/نومبر 1954 انگریزی، ص 77)

اسی طرح 'دار العلوم ندوۃ' کے متعلق ایک خط ہے:

''مائی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ آپ کو 'دار العلوم' لکھنؤ کی گرانٹ کا معاملہ یاد ہوگا۔ 21/جنوری 1952 کو حیدر آباد گورنمنٹ نے مجھے اطلاع دی تھی کہ چھ ہزار روپے سالانہ گرانٹ ایک برس کے لیے منظور کر دی گئی ہے لیکن اب معلوم ہو رہا ہے کہ اپریل 1952 کے بعد دار العلوم کو کوئی گرانٹ نہیں پہنچی ہے۔ میں شکر گزار ہوں گا اگر آپ تمام بقایا کے بھیجنے کا انتظام کرا دیں گے کیونکہ انسٹی ٹیوشن کو سخت دشواریاں پیش آ گئی ہیں۔''

(اندراج نمبر 36 مؤرخہ 28/اپریل 1953 انگریزی، ص 50)

''دہلی مسلم وقف بورڈ'' کے تعلق سے مؤرخہ 25/مئی 1953 کا ایک خط کاٹجو کے نام ہے۔

''مائی ڈیر کاٹجو! دہلی مسلم وقف بورڈ کا تمام کام رکا پڑا ہے محض اس لیے کہ ایک ممبر کے الکشن کے خلاف ایک شرارت پسند آدمی نے کورٹ میں دعویٰ کر دیا ہے اور اس کا جلد فیصلہ نہیں ہوگا، یا نہیں ہوسکتا۔ چیف کمشنر دلی کی رائے ہے کہ یہ مشکل، وقف بورڈ کے کانسٹی ٹیوشن کی وجہ سے ہوئی ہے، اس میں امنڈمنٹ ہونا چاہیے۔

میری بھی یہی رائے ہے۔

مولوی حفظ الرحمٰن نے ایک امنڈمنٹ پارلیمنٹ میں پیش کرنا چاہا تھا جس کی کاپی میں آپ کو بھیجتا ہوں۔ یہ معاملہ بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی وجہ سے وقف بورڈ نہ تو اپنا باقاعدہ جلسہ کرسکتا ہے نہ کسی معاملہ کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ مہربانی کر کے اس معاملے پر توجہ کیجیے اور اگر ضرورت ہوتو لا منسٹری سے مشورہ کیجیے۔ میں چاہتا ہوں کہ پارلیمنٹ کے آئندہ اجلاس میں ضروری کارروائی انجام پا جائے۔"

(اندراج نمبر 51 مئی 1953، ص 57 انگریزی)

'آثارِ مولانا ابوالکلام آزادؔ' کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے شدّت سے محسوس ہوا کہ اس دانشور فنکار سیاست داں نے پورے ملک کے مسائل اور خصوصاً اقلیت اور اقلیتی اداروں سے جو گہری دلچسپی لی ہے، اس کی کوئی مثال اس عہد میں نہیں ملتی۔ ڈیفینس منسٹری ہو یا ہندوستان کے علمی اور تعلیمی ادارے، کشمیر ہو یا جواہر لال کے کابینہ کے تعلق سے مختلف مسائل ہوں، علی گڑھ یونیورسٹی کا معاملہ ہو یا شیاما پرشاد مکرجی کے انتقال کے بعد کا معاملہ، دار المصنفین اعظم گڑھ کا مسئلہ ہو یا دار العلوم ندوہ کی گرانٹ کی بات ہو۔ رضا لائبریری کی مشکلات کا معاملہ ہو یا مسلم وقف ایکٹ کا مسئلہ، تقسیم ہند کے بعد پنجاب، راجستھان اور بعض دیگر علاقوں کی مسجدوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار ہو یا الور اور بھرت پور کی مسجدوں اور جائداد کی بازیافت اور سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ کی حالت کا ذکر، دانشور سیاست داں نے مسائل حل کرنے کی کوشش کی ہے اور بڑی صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ پنجاب کے وزیر اعظم بھیم سین سچر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مائی ڈیر بھیم سین سچر! پچھلے برس میں نے آپ کو پنجاب کی مسجدوں کی حالت پر توجہ دلائی تھی کہ وہ ابھی تک خالی نہیں ہوئی ہیں اور ان کی وجہ سے میرے خلاف تمام باہر کے ملکوں میں پروپگنڈہ ہو رہا ہے۔ مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سال بھر گزر جانے کے بعد بھی ابھی تک کوئی کوشش نہیں کی گئی، اب چند دنوں کے بعد پاکستان سے ہماری بات چیت ہونے والی ہے اور یقیناً یہ معاملہ ہمارے خلاف پیش کیا جائے گا۔

انبالہ شہر کی مسجدوں کا جو حال معلوم ہوا ہے وہ نہایت افسوس ناک ہے۔ مہربانی

کر کے مجھے بتلایئے کہ پنجاب کی مسجدوں کے بارے میں کوئی مؤثر کارروائی کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اگر کی جاسکتی ہے تو اس کی صورت کیا ہے تاکہ ہم پاکستان سے گفتگو کرتے ہوئے اس پوزیشن میں ہوں کہ کچھ کہہ سکیں۔'' (اندراج نمبر 127 ص 109 انگریزی)

25/نومبر 1954 کے ایک خط میں بھیم سین سچر کو لکھتے ہیں۔ میں نے خیال کیا تھا کہ آپ مجھ سے ملے بغیر نہیں جائیں گے لیکن آپ نہیں مل سکے۔ آپ مطمئن رہیں میں لدھیانہ کی مسجدوں کے بارے میں باتیں نہیں کروں گا۔ مولانا نے چٹکی لی ہے اپنے خاص انداز سے طنز کیا ہے۔

پورے ہندوستان کے چھوٹے بڑے مسائل کو اپنے اندر جذب کیے ہوئے اس دانشور سیاست داں نے بہت سی باتیں کی ہیں، بہت سی سچائیوں کو بے نقاب کیا ہے اور بہت سے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

'آثار ابوالکلام آزاد' میں انفرادی سطح پر پریشان بعض افراد کے تعلق سے بھی کئی سفارشات موجود ہیں۔ مثلاً قاضی عبدالغفار صاحب سکریٹری انجمن ترقی اردو کی علالت کے لیے رقم کا معاملہ، خواجہ غلام السیدین صاحب کے خاندان کے لوگوں کے تعلق سے یہ بتانا کہ خواجہ احمد عباس، بیگم عابد حسین، مسٹر ازہر عباس اور مسٹر شمس زیدی پاکستان نہیں گئے تھے۔ یہ ان پر خوامخواہ کی تہمت ہے۔ مولانا نے اردو اخبارات کے اشتہارات کے سلسلے میں بھی اپنی حکومت کے اراکین کو جھنجھوڑا تھا۔

متحدہ ہندوستانی کلچر پر ان کا بڑا اعتماد تھا۔ مختلف نسلوں اور مختلف اعتقاد و مذاہب کے لوگوں نے اس کلچر کی تشکیل کی ہے۔ انھیں اس سچائی پر یقین رہا کہ تعلیم کے بغیر اور مختلف علوم کی روشنیوں کے بغیر ہندوستان ترقی نہیں کرسکتا۔ وہ چاہتے تھے کہ عزم وارادے کے ساتھ مل جل کر اپنی خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کریں اور ہندوستان کو تعلیم کے ذریعہ دنیا کے ترقی یافتہ اور مہذب ملکوں کی صف میں لا کھڑا کریں۔ یہ ان ہی کا کرشمہ تھا کہ 1950 میں انڈین کونسل فار کلچر ریلیشنز وجود میں آیا۔ 1951 میں سپرو اکیڈمی قائم ہوئی، 1951 ہی میں شانتی نکیتن کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ ملا، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا پہلا اجلاس 28/دسمبر 1953 کو

ہوا اگر چہ کمیشن 1945 سے قائم ہوا تھا۔ 13/ مارچ 1954 کو نیشنل اکیڈمی آف لیٹرز بنی جسے بعد میں ساہتیہ اکیڈمی کا نام ملا۔ کونسل فار سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ (C.S.I.R) انڈین کونسل فار سوشل سائنس، انسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل اسٹڈیز (جواہر لال نہرو یونیورسٹی) سنگیت اکیڈمی، للت کلا اکیڈمی یہ سب مولانا جیسے دانشور کی فکر و نظر کی مختلف جہتیں ہیں۔ ان کے منصوبے غیر معمولی نوعیت کے ثابت ہوئے۔

''مولانا ابوالکلام آزاد دستاویزات'' کے جانے ابھی کتنے اوراق شائع نہیں ہوئے ہیں۔ پھر بھی ان اوراق سے مولانا کی شخصیت کا ایک نیا پہلو اجاگر ہو جاتا ہے۔ یہ ملک سے درد کے رشتوں کا نیا پہلو ہے۔

میں حکومت ہند سے گزارش کرتا ہوں کہ مولانا آزاد دستاویزات کے تمام اوراق جلد شائع کیے جائیں اور جو شائع ہوئے اور بڑی خاموشی سے واپس لے لیے گئے، انھیں ایک بار پھر شائع کیا جائے تاکہ ایک وزیر تعلیمات اور ایک بڑے دانشور سیاست داں کی فکر و نظر اور شخصیت کی بہتر سے بہتر پہچان ہو سکے۔

پروفیسر شمیم حنفی

غالبؔ کی دانشوری کا پس منظر

غالبؔ کی نثر و نظم کے جہاں کئی تخلیقی اور فنّی امتیازات ہیں، وہیں ان کا ایک اہم امتیاز یہ بھی ہے کہ انھوں نے اردو شاعری کو ایک نئی سطح پر سوچنا سکھایا۔ دانشوری کا جو مفہوم ہمارے زمانے میں مروّج ہے، اس کے واضح ترین نشانات، اردو غزل کی روایت میں سب سے پہلے ہمیں غالبؔ کے یہاں دکھائی دیتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ غالبؔ کی حیثیت سے دانشوری کے ایک ترقی یافتہ تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔ بانگ دراؔ کی معروف نظم (عنوان: مرزا غالبؔ) میں اقبالؔ نے غالبؔ کے اس امتیاز کی نشاندہی یوں کی تھی؛ یہاں نظم کے تین بند نقل کیے جاتے ہیں:

محفلِ ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندّی کے نغموں سے سکوتِ کوہسار
تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشتِ فکر سے اگتے ہیں عالم سبزہ زار
زندگی مضمر ہے تیری شوخیِ تحریر میں
تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں

لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشیں
ہائے! اب کیا ہوگئی ہندوستاں کی سرزمیں
آہ! اے نظارہ آموزِ نگاہِ نکتہ بیں

گیسوئے اردو ابھی منّت پذیرِ شانہ ہے
شمع یہ سودائیِ دل سوزیِ پروانہ ہے

تیسرا بند جو نظم کا اختتامیہ بھی ہے اس طرح ہے کہ

اے جہان آباد ! اے گہوارۂ علم و ہنر
ہیں سراپا نالۂ خاموش تیرے بام و در
ذرّے ذرّے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر
یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر
دفن تجھ میں کوئی فخرِ روز گار ایسا بھی ہے؟
تجھ میں پنہاں کوئی موتی آب دار ایسا بھی ہے؟

یہ اردو شاعری کی روایت کے پہلے سب سے بڑے دانشور شاعر کو دوسرے سب سے بڑے دانشور شاعر کا خراج ہے۔ یہاں خاص بات یہ ہے کہ اقبال اردو کے پہلے منظم فلسفی شاعر بھی تھے اور ان کے ذہن کی تشکیل جدید دنیا کے فکری میلانات کے ساتھ ساتھ، یکساں طور پر مشرقی اور مغربی طرز احساس اور تصورات کے واسطے سے ہوئی تھی۔ اقبال نے شعر کی زبان میں یہاں کئی اہم نکات بیان کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ:

۱۔ غالب کی فکری جدو جہد سے تصورات کی ایک دنیا کا ظہور ہوا ہے۔
۲۔ غالب کے طرزِ سخن میں زندگی کے بھید چھپے ہوئے ہیں۔
۳۔ غالب کا اندازِ گفتگو غیر حساس کائنات کو بھی زندگی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔
۴۔ غالب کی فکر ان کے تخیل کے امتزاج سے اپنے لطف اور بلندی تک پہنچی ہے۔
۵۔ غالب کے بعد ہندوستان کی فکری زندگی میں زوال کے آثار نمایاں ہیں۔
۶۔ غالب کے شہر، دلّی کی خاک میں کیسے کیسے باکمال افراد خوابیدہ ہیں، لیکن ان میں ایک بھی ایسا شخص نہیں جسے غالب کا ہم سر کہا جا سکے۔

ظاہر ہے کہ غالب کے یہاں اقبال نے جو تحسین آمیز کلمات استعمال کیے ہیں اُن کی تہہ میں صرف عقیدت مندی کا جوش چھپا ہوا نہیں ہے۔ اقبال نے بیسویں صدی کے

تضادات سے بھرے ہوئے دَور اور انیسویں صدی کے ذہنی انقلاب کو بھی پیش نظر رکھا ہوگا۔ اس طرح غالبؔ کے تفکّر کا ایک باقاعدہ اور مرتب سیاق بھی سامنے آتا ہے۔

یہ سیاق مرتب کیا تھا اٹھارویں صدی کے فیڈرل معاشرے میں صبح کے اجالے کی طرح پھیلتی ہوئی روشن خیالی (Enlightenment) اور انیسویں صدی کی عقلیت (Rationalism) نے۔ تاریخ کے اسی دوراہے پر غالبؔ ہمیں اپنے سوالوں میں گھرے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ایک طرف غالبؔ کا ماضی تھا، شاہانِ تیموریہ کے دورِ اقتدار میں ہنداسلامی تہذیب کے بہترین عناصر سے مالا مال۔ مغلیہ عہد کے پروردہ علوم، فنون، اقدار وافکار انھی عناصر کے ترجمان ہیں۔ تصوف، ادب، بھکتی، موسیقی، مصوری، فن تعمیر کے شعبوں میں مغلیہ عہد نے جو روایتیں قائم کی تھیں اور ان روایتوں کی بنیاد پر رواداری، اخوت، انسان دوستی کا جو ماحول مرتب ہوا تھا، غالبؔ کے شعور کی تشکیل اور تربیت اسی ماحول میں ہوئی۔ دوسری طرف غالبؔ کا حال تھا، مغلیہ سلطنت کے انتشار، ابتری اور انحطاط کے ساتھ ساتھ مشرق اور مغرب کی ایک خاموش پیکار میں الجھا ہوا اور ایک نئے طرزِ احساس و اقدار کی دہلیز پر کبھی حیران و پریشان اور کبھی ایک نئے امکان کے خیال سے پُر امید اور خوش کام۔ غالبؔ کبھی مڑ کر پیچھے کی طرف دیکھتے تھے اور پشیمان ہوتے تھے۔ کبھی مستقبل سے آس لگاتے تھے اور اپنی تھکی ماندی پلکوں پر نئے خواب سجاتے تھے۔

تاریخ کی یہ کیسی مشکل گھڑی تھی اور کتنی اعصاب شکن آزمائشوں سے دوچار زمانہ تھا۔ میرؔ کے عہد سے لے کر ۱۸۵۷ء تک کی اجتماعی زندگی اور بیرونی دنیا کے اتار چڑھاؤ پر نظر ڈالی جائے تو ایک انتہائی پیچیدہ انسانی صورت حال سامنے آتی ہے۔ اردو کی ادبی روایت کے حساب سے یہ غیر معمولی شخصیتوں کا دور تھا جن کے اعصاب توانا تھے اور جن کی باطنی کائنات بڑے سے بڑے ٹکراؤ کو اپنے اندر جذب کر لینے پر قادر۔ ماسٹر رام چندر، سرسید، نذیر احمدؔ، محمد حسین آزادؔ، حالیؔ، شبلیؔ، ذکاء اللہؔ، مومنؔ، ذوقؔ، ظفرؔ، ان سب کی شخصیت کسی نہ کسی سطح پر اندھیرے اور اجالے کی کشمکش اور بیک وقت نئے پرانے شعور کی آویزش اور آمیزش کا تماشا دکھاتی ہیں۔ چاروں طرف، بہ ظاہر ایک جدید تہذیبی، فکری اور ثقافتی نشأۃ ثانیہ کا غلغلہ تھا۔ نئی

اصلاحات کا شعور اور طرح طرح کی تحریکوں اور تصورات کی گونج تھی۔ خواجہ منظور حسین کا خیال ہے کہ اس دور کی تقریباً تمام اہم شخصیتوں کے شعور میں ایک داخلی جدوجہد بھی جاری تھی جس کا مقصد بیرونی اثرات سے اپنے باطن کو یا اپنے فن کی دنیا کو بچائے رکھنا تھا۔

یہ شاید بڑی حد تک درست ہے کیونکہ اکا دکا افراد کو چھوڑ کر انیسویں صدی کے بیشتر غیر روایتی ادیبوں کے یہاں اپنے عہد سے، اپنے آپ سے اور اپنے ماضی سے الجھتے رہنے کی ایک مستقل روش دکھائی دیتی ہے۔ تاریخ کی مرکز جُو اور مرکز گریز قوتوں سے ایک ساتھ سمجھوتہ کرنے کی کوشش میں اُس عہد کی اکثر بڑی شخصیتیں دو نیم ہوگئیں۔ ایک طرف اپنے ماضی سے بے اطمینانی کا احساس ہے، دوسری طرف نئے میلانات کو قبول کرنے میں جھجک بھی ہوتی ہے۔ یا پھر ماضی کی یاد اور ایک نئے ذہنی افق کی پذیرائی کا سلسلہ ساتھ ساتھ جاری ہے۔ سرسید کی حیثیت تو خیر استثنائی ہے، لیکن غالب سے لے کر ڈپٹی نذیر احمد، مولانا حالی اور مولانا محمد حسین آزاد تک، ان میں ایک بھی شخص ایسا نہیں جس کی وابستگی صرف اپنے ماضی سے یا صرف اپنے حال اور استقبال سے رہی ہو۔ یہ سب کے سب سخت آزمائش میں مبتلا تھے۔ نہ تو اپنے ماضی کو تمام و کمال رد کر سکتے تھے، نہ اس حال کو آنکھیں بند کر کے قبول کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے، جس میں ایک نئے مستقبل کی بشارت چھپی ہوئی تھی۔ یہ اپنی روایت کے خاتمے سے خوف زدہ بھی تھے اور ایک نئی روایت قائم کرنے کے طلب گار بھی تھے۔

اقبال نے اپنے ایک شعر (عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں — کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل) میں جس دانش حاضر کے عذاب اور آشوب کا تذکرہ کیا ہے، اس کی بنیادیں انیسویں صدی کی عقلیت کے ہاتھوں غالب کے عہد میں استوار کی جارہی تھیں۔ ماسٹر رام چندر، سرسید، مولوی ذکاء اللہ، سب اسی عقلیت کے پاسدار اور اس کے جادو میں گرفتار تھے۔ ہندوستان کی جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کا طلسماتی قصر بھی اسی زمین پر تعمیر کیا گیا تھا اور راجہ رام موہن رائے، جنھیں جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کا اولین معمار یا قائد کہا جاتا ہے، اپنے ماضی اور اس ماضی کی پروردہ روایتوں کے جنجال سے نکلنے کی طلب کا اظہار کھلے بندوں کر چکے تھے۔

اور یہ بات تو غالبؔ نے بھی ابوالفضلؔ کی آئین اکبری کے حوالے سے صاف لفظوں میں کہہ دی تھی کہ روشن خیالی اور عقلیت نوازی کے دور میں مردہ پروری کو مبارک نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور یہ کہ ہر زمانہ آپ اپنے آئین کے ساتھ طلوع ہوتا ہے اور اس کے سامنے پرانے آئین مسترد ہو جاتے ہیں۔ لیکن غالبؔ کی غیر منقسم حسیت کا پورا منظر نامہ ترتیب دیا جائے تو یہی سچائی سامنے آتی ہے کہ غالبؔ کے عہد کی طرح اُن کا اپنا داخلی وجود بھی ماضی اور حال کی رسّہ کشی کا میدان بنا ہوا تھا۔ باہم متضاد اور متصادم تصورات کی رزم گاہ۔ اگر آپ اپنا باطن بن جائے تو جینا واقعی دوبھر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ غالبؔ کی حسیت بھی اپنی الجھنوں اور سوالوں کی قیدی نظر آتی ہے، اور اُن کے آئینۂ ادراک میں ہمیں غالبؔ اور عہد غالبؔ کے شعور کی جو پرچھائیاں مرتعش ملتی ہیں اُن کا کردار یک رخی، یک سطحی اور کھلا ڈلا نہیں ہے، وہ نئی بھی ہیں اور پرانی بھی۔ روایتی بھی ہیں اور غیر روایتی بھی۔ اُن سے جو ذہنی اور جذباتی موزیک بنتا ہے، اسے ہم سیاہ و سفید کے خانوں میں بانٹ نہیں سکتے۔ یہی اُس عہد کا اور اُس عہد کے سب سے حساس تخلیقی انسان کا ڈائلما ہے۔ غالبؔ کی شخصیت ہند اسلامی تہذیبی روایت کا نقطۂ عروج تھی اور اس متہم بالشان روایت کی تخلیقی جینئس (genius) کا روشن ترین نشان۔ لیکن غالبؔ کے شعور کا جائزہ لیا جائے تو سب سے زیادہ نمایاں سطح پر جو حقیقت سامنے آتی ہے وہ گومگو کی ایک مستقل کیفیت ہے۔ غالبؔ کے شعور کی بنیادی حقیقت ایک مرموز حقیقت ہے، جس پر گذشتہ سے آئندہ تک کئی زمانوں اور تہذیب و تفکر کے کئی رنگوں کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ غالبؔ کا شعور اپنے سوالوں کے حصار سے کبھی نکلتا ہی نہیں۔ حسیت اور بصیرت کے سفر میں غالبؔ کے سامنے راستے ہی راستے ہیں، منزل کہیں بھی نہیں۔ کھینچ تان کر کسی منزل کی نشاندہی کرنی ہی ہو تو ہماری رسائی غالبؔ کی اپنی ہستی اور ان کے انفرادی وجود تک ہوتی ہے۔ اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو۔

اسی لیے تو غالب گرد و پیش کی ہر سچائی کو، گزرے ہوئے اور آنے والے ہر دور کو، ہر مظہر کو، عالم ایجاد کے ہر تماشے کو شک اور بے یقینی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر یہ مایا جال کا پھندا نہیں ہے، ہر طرح کی ذہنی، جذباتی، تاریخی، سماجی مطلقیت سے انکار کا رویہ ہے۔ سیر

کے واسطے تھوڑی سی اور فضا کی تلاش ہے۔ تمنّا کے دوسرے قدم کی جستجو ہے۔

کیا، کیوں، کب، کیسے جیسے لفظوں سے غالبؔ کے مزاج کی فطری مناسبت اور آپ اپنی زندگی کے علاوہ اپنے زمانے، اپنی دنیا، اپنے معاشرے، اپنی تاریخ اور انسانی ہستی کے آئندہ امکانات کی طرف غالبؔ کے اصل رویّے کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ اردو کی ادبی اور تہذیبی روایت میں اُس وقت غالبؔ کے علاوہ کسی اور نے اِس سطح پر سوچنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبالؔ نے اپنی فکر کے مہماتی سفر میں اپنی اوڈیسی کا بیان کرتے ہوئے غالبؔ کو منصور حلاج اور قرۃ العین طاہرہ کی روحوں کے ساتھ فلک مشتری پر دریافت کیا تھا۔ جاوید نامہؔ کی روایت کے مطابق ان تینوں نے بہشت میں سکون اور ٹھہراؤ اور بے فکری کی زندگی پر ایک مستقل گردش اور ایک کبھی نہ ختم ہونے والی بے چین زندگی کو ترجیح دی تھی۔ یہ تینوں قیام کے بجائے سفر کے نمائندے ہیں اور اپنے سوالوں کی زنجیر میں الجھے ہوئے ہیں۔ غالبؔ کے ملال واضطراب کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھیں اپنی ہستی کے اس حشر اور حالت کا پتہ بھی ہے۔

انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں!

نیرد۔سی۔ چودھری نے اپنی ایک کتاب Intellectual in India میں دانش ور کی بیگانگی (Alienation) اور خستہ حالی کا جو نقشہ کھینچا ہے، اور اُس میں مرکزی اہمیت جس نکتے کو حاصل ہے، وہ انفرادی آزادی کی حفاظت اور اپنے حقِ انکار کو ہر حال میں بروئے کار لانے کا حوصلہ ہے۔ یہ تنہاروی قدم قدم پر ایسے افراد کے لیے مشکلیں کھڑی کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ غالبؔ نے بھی اپنی جرأت انکار، اپنی کبھی نہ ختم ہونے والی تلاش، ہر یقین اور مسلمہ حقیقت کو شک کی نظر سے دیکھنے کی اپنی عادت کے باعث ایک مشکل اور بے آرام زندگی گزاری۔ اپنے مقدرات کو تسلیم کیا لیکن نجات اور فرار کی عام روش اختیار نہ کی۔ ایڈورڈ سعید نے معاشرے میں دانشور کے رول کی وضاحت کرتے ہوئے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا تھا کہ اسے مفاہمت کے بجائے مزاحمت کا راستہ اپنانا چاہیے۔ غالبؔ جس ماحول میں سانس لے رہے تھے، اس کی جذباتی اور ذہنی فضا ہماری آج کی دنیا سے بہت مختلف تھی۔ لیکن شخصی حکومت اور منظم روایات اور معینہ قدروں کے اُس ماحول میں بھی غالبؔ نے اپنی مرضی اور

انتخاب کی زندگی گزاری۔ ان کا ذہن اور ان کی تخلیقی شخصیت اپنے تمام معاصرین سے زیادہ آزاد اور غیر وابستہ تھی۔ سبب اس کا یہ تھا کہ غالبؔ کے شعور کا احاطہ کرنے والا کوئی بھی وژن ان کی اپنی ہستی سے الگ نہیں تھا۔ غالبؔ کے یہاں ہمیں جو وسعت خیالی، اُن کی طبیعت میں جو کشادگی، ان کے تجربوں میں جو تنوع ملتا ہے، اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ غالبؔ کے لیے کوئی بھی قدر آخری قدر نہیں تھی۔ وہ اپنے زمان و مکان میں رہتے ہوئے بھی اس کے پابند نہ تھے اور ان کے مسئلے صرف اُن کے یا ان کے عہد کے مسئلے نہیں تھے۔ انسانی وجود سے وابستہ مسئلوں اور انسانی روح سے منسلک سوالوں کی جو رنگا رنگی ہمیں غالبؔ کے یہاں دکھائی دیتی ہے اور جس کے طلسم سے ان کے تمام معاصرین کی شخصیتیں خالی ہیں، اس کا سبب بھی یہی ہے کہ غالبؔ نے پہلی بار اردو شاعری کو ایک منظم سطح پر سوچنے کا راستہ دکھایا، اور اسی رویّے نے اردو میں دانش وری کی وہ روایت بھی قائم کی جو اقبالؔ سے ہوتی ہوئی بیسویں صدی کے متنازعہ انسان تک پہنچی۔ اس روایت کی تعبیر و تشریح کا سلسلہ آج بھی جاری ہے اور کل بھی جاری رہے گا۔

پروفیسر مجیب رضوی

اُردو دانش وری ـــ غالبؔ تا حال

اُردو کی دانشوری پر کئی سیمینار ہو چکے ہیں اور ہر ایک میں متعدد دانش وروں نے اسے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ جناب سید حامد صاحب نے اپنے ایک مقالے میں دانشوری کے معانی اور مفاہیم سے تفصیلی بحث کی ہے۔ اُن کا ماننا ہے کہ ''وہی لوگ دانشور ہیں جنھوں نے زندگی کی گُتھیوں کو حل کرنے کی لگاتار کوشش کی ہے، جنھوں نے عالم کے بدلتے ہوئے حالات سے خود کو باخبر رکھا ہے...... جن کا علم نرا کتابی علم نہیں ہے، جن کے علم نے اُنھیں رائے قائم کرنے، حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کا شعور دیا ہے، جن کا مطالعہ وسیع ہے اور ملک کی ایک سے زائد زبانوں کے علاوہ جنھیں مغرب کی ایک زبان بالخصوص انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور روسی زبان پر دسترس حاصل ہے......''

اس کسوٹی پر نہ اُردو زبان کی ترقی کھری اُترتی ہے اور نہ ہی اُردو کو اپنی دانشوری کے اظہار کا ذریعہ بنانے والے دانش ور۔ پھر آج ہم اُردو دانش ور کسے کہتے ہیں؟ ہم بات غالب کی دانش وری کی کرتے ہیں لیکن اس کا ماخذ اُن کی فارسی شاعری کو مانتے ہیں۔ یہی رویہ اقبالؔ کے بارے میں ہے۔ اُن کی دانشوری کا احاطہ کرنے میں زیادہ تو ان کی فارسی شاعری کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ان کی دانشوری کو سمجھنے کے لیے اُن کے سات مقالوں کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ مقالے انگریزی میں ہیں اور ان کا ترجمہ بھی پاکستان بننے کے دس سال بعد ہوا ہے۔ پھر اس دانش وری کا سہرا اُردو کے سر کیوں باندھا جائے؟ کچھ یہی صورتحال اُن تمام دانشوروں کی ہے جنھوں نے اُردو میں اپنی بات کہنے کی کوشش کی؟

آخر دانشور ہے کون؟ آج کل اخباروں میں تحریر ملتا ہے کہ ''جلسے میں علماء اور دانشوروں نے شرکت کی۔'' کچھ لوگوں کو تو محقق، مفکر، نقاد اور دانشور بھی ایک ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ علماء دینی مدرسوں کے سند یافتہ ہوتے ہیں اور صرف قرآن، حدیث اور فقہ سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کی علمیت کو بہت محدود سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دانشور وہ لوگ ہوتے ہیں جو یورپی طرز تعلیم کے سکہ بند تعلیمی اداروں کے تعلیم یافتہ ہوتے ہیں۔ ان کا ذریعہ تعلیم انگریزی ہوتا ہے اور ان میں سے جسے خدا توفیق دیتا ہے، وہ اپنے خیالات کا اظہار بھی انگریزی میں کرتا ہے۔ ان میں سے زیادہ تر کا مطالعہ بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ یہ اپنے مضمون کے ایک کسی گوشے کا ہی خاص مطالعہ کرتے ہیں کیونکہ اب اسپشلائیزیشن کا زمانہ ہے۔ اس زمرے میں ڈاکٹر، انجینئر، قانون داں، ادیب سبھی شمار ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی کام کرنے والے ہوتے ہیں۔ اسی لیے ہندی میں انھیں مناسب نام ''بدھی جیوی'' دیا گیا ہے۔ ان میں سے زیادہ تر اُس معیار پر کھرے اتر ہی نہیں سکتے جو جناب سید حامد صاحب نے قائم کیا ہے؟ ان کا مطالعہ علماء سے بھی زیادہ محدود ہے لیکن سمجھا جاتا ہے کہ علماء کے ساتھ بیٹھ کر یہ ان میں روشن خیالی اور کشادہ دلی پیدا کریں گے اور حالات عالم کو سمجھنے میں وہ علماء کے لیے مددگار ثابت ہوں گے۔ لیکن یہ علماء کے ذہن کے نئے علوم کی روشنی سے چمکانے کے بجائے یہ خود اُن کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ان میں سے چند جو سچ مچ دانش ور کہے جاسکتے ہیں، وہ علماء سے ربط نہیں رکھتے یا علماء انھیں قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ ان کی تحریروں سے علماء فائدہ اس لیے نہیں اٹھا پاتے کیونکہ یہ سب انگریزی زبان میں ہوتی ہیں۔

پتہ نہیں اب کیوں دانش وری کا تعلق تعلیمی اداروں کی نوعیت سے جوڑ دیا گیا ہے۔ مدرسوں کے فارغ التحصیل لوگوں میں بڑے بڑے دانشور پیدا ہوئے ہیں۔ مولانا شبلی، حالی، سید احمد خاں، مولانا ابوالکلام آزاد انھیں مدرسوں کی دین ہیں۔ فیض احمد فیض، علی سردار جعفری، مجروح سلطان پوری، کنور محمد اشرف، پروفیسر علیم، اختر الایمان، کیفی اعظمی جیسے شاعروں اور دانش وروں پر ابتدائی چھاپ مدرسوں کی ہی ہے۔ انھیں لوگوں نے اُردو دانش وری کو قوت بخشی ہے اور خیالات کی ندرت اور ارضی حقیقت سے فکر کی دوری کم کرنے میں

بڑے کارنامے انجام دیے ہیں۔

دراصل مدرسوں کی تعلیم آج یقین ہی یقین ہے اور دانش وری گمان سے یقین کی طرف جانے کا نام ہے۔ جہاں سوال کرنا، شک کرنا، کفر ہے وہاں دانش وری کا پودا پنپ ہی نہیں سکتا۔ محدودعلم والے اپنی چھوٹی سی بات میں غیر ضروری معلومات کی ہوا بھر کر غبارا بنا دیتے ہیں۔ وہ کسی ایک نقطے کو ہی سب کچھ سمجھ لیتے ہیں۔ لیکن دانش ور دریا کو کوزے میں بھرتا ہے، اپنے ذہن رسا سے حقیقت کو تلاش کرتا ہے اور خیالات و حادثات کی کثرت میں وحدت کے درشن کرتا ہے۔ دانش ور ذہن کو مقید کرنے کے بجائے اُسے آزاد کرتا ہے، وہ ذہنوں میں کچھ ٹھونستا نہیں، وہ ذہنوں کو جگاتا ہے، جستجو کی خواہش پیدا کرتا ہے، نئے میدان عمل اور فکر کی نشان دہی کرتا ہے۔

دینی مدرسوں کی تعلیم محدود ہے۔ وہ ایک پیمانہ پکڑاتی ہے جس سے ناپ کر کسی بات کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ لیکن زندگی پیچیدہ ہوتی ہے اور اب تو پیچیدہ تر ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے مدرسوں میں جو پیمانہ فارغ التحصیل کو پکڑایا جاتا ہے وہ کارگر نہیں ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے ''دانش ور'' بلائے جاتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ان کے پاس اپنا کوئی پیمانہ ہے نہیں۔ ان کا علم ارسطو کے کسی اقتباس سے شروع ہوتا ہے اور کسی امریکی کے اقتباس پر ختم ہوتا ہے۔ ان کے پیمانے مغربی ہیں جن سے اپنے ملک اور کمیونٹی کی حقیقتوں کو ناپنا بے سود ہے۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ بیکار کا مشغلہ ہے لیکن یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ ان کے ذریعہ نہ غیر یورپی حقائق کا احاطہ کرنا پوری طرح ممکن نہیں ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا اُردو دانشوری نے اپنی زمینی حقیقت کو سمجھنے کے لیے کوئی پیمانے بنائے ہیں؟ دانشوری کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ اپنے استادوں، بزرگوں کے خیالات اور مفروضوں کو بار بار پرکھا جائے اور اگر وہ فرسودہ پائے جائیں تو انھیں مسترد کیا جائے، لیکن اردو دانش وری میں ایسا کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اس میں بزرگوں کی توہین سمجھی جاتی ہے۔ یہ سائنٹفک رویہ نہیں ہے اور نہ ایسا کرنے سے دانش وری کی بیل پروان چڑھتی ہے۔ دانشور، ذہنوں کے ٹکراؤ میں یقین رکھتا ہے۔ اُس کے ٹھہراؤ میں نہیں۔ اس لیے وہ ذہن کو ہر چٹان سے ٹکراتا ہے چاہے وہ

بزرگی کا ہمالیہ پہاڑ ہی کیوں نہ ہو۔ وہ چٹانوں کو توڑ کر شاہراہ بناتا ہے، ان کے زیر سایہ بیٹھنے میں اپنے لیے عافیت نہیں سمجھتا۔

دانش ور دراصل حال کے ذریعہ ماضی کو سمجھتا ہے اور مستقبل کی نشاندہی کرتا ہے۔ وہ کورا عالم نہیں ہوتا جو سپاٹ میدانوں کے ٹیلوں کی طرح ہوتے ہیں جن پر چڑھ کر آدمی دور تک دیکھ سکتا ہے۔ مگر جن سے موسم اور فضا پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ ہمالیائی چوٹی ہوتا ہے جس سے جمائتی دھرتی کے موسم تبدیل ہوتے ہیں، ان میں رنگینی اور مستی آتی ہے۔ ان کے اثر سے ایسی تہذیبی فضا پیدا ہوتی ہے جو انسان کو حوصلہ اور زندگی کا سلیقہ دیتی ہے، اسے حیوانیت سے آدمیت کی طرف لے جاتی ہے۔ دانشور اپنے علم سے اندھیرے میں روشنی پیدا کرتا ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا اردو دانشوری ایسا کچھ کر پائی ہے؟

یہ بات مسلمہ ہے کہ نظریے کے بغیر نظر پیدا نہیں ہوتی۔ اُردو دانشوری پرانے فلسفوں سے نابلد ہو چکی تھی اور نئے فلسفۂ زندگی کی طرف مائل تھی۔ تاتاریوں کی تاراجی کے بعد مسلمانوں نے شیخ سعدی کو دور پھینک کر حافظ کے اشعار میں سکون ڈھونڈھا تھا اور ان میں اس قدر خود اعتمادی کی کمی ہوگئی تھی کہ اپنی تقدیر کا فیصلہ دیوان حافظ سے فال نکال کر کرنے لگے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ان اُردو بولنے والوں نے غالب کے اشعار میں خود کو ڈبو دیا اور غالب کا دیوان بھی فال نکالنے کے کام آنے لگا۔ غالب نے اپنے ان شیدائیوں کا کتنا حوصلہ بڑھایا، ان کی مایوسی کو کتنا کم کیا، یہ قابل غور بات ہے۔ لیکن حالات اسی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ان کی مایوسی میں اضافہ ہی ہوتا گیا اور یہ گروہ خود اعتمادی کے بجائے انگریزوں کی دست نگری پر قانع ہونے لگا۔ لیکن اردو بولنے والوں کا ایک بہت بڑا گروہ جنگ آزادی کی تحریک میں شدومد سے شامل تھا لیکن اپنی کمیونٹی کو اس دھارے میں لانے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ ان میں حوصلہ تھا لیکن اپنی کمیونٹی کا انھیں سپورٹ حاصل نہیں تھا۔ ان میں زیادہ تعداد ان لوگوں کی تھی جو مارکسی نظریے کے زیر اثر تھے۔

جنگ آزادی کے دوران اور اس کے بعد بھی ملک میں مارکسی اور فرائڈ کا سکہ چل رہا تھا۔ ان کے برخلاف گاندھیائی نظریہ بھی ابھر رہا تھا اور دوسرے نظریوں سے ٹکرا رہا تھا۔

مارکس نے کہا تھا کہ دُنیا کو سمجھنے کی بہت کوشش ہو چکی۔ اب ضرورت ہے اسے بدلنے کی۔ یہ بدلاؤ ۱۹۱۷ء کے بعد سے سوویٹ یونین میں ایک ٹھوس صورت اختیار کر رہا تھا۔ ہندوستانی مارکسٹوں نے یہ سوچ لیا کہ یہی تیار شدہ ماڈل یہاں بھی لاگو ہو جائے گا۔ انھوں نے یہاں کی زمینی حقیقت اور پیچیدہ زندگی کو سمجھنے کی مارکسی نقطۂ نظر کے تحت سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی اور کی بھی تو بہت کم کی۔ یہ حال سے بیزاری اور مستقبل کی جہت کی تصویر کشی کرتے رہے۔ اُردو دانش وروں نے اپنے ماضی کو مارکسی آئینے میں دیکھنے کی کوشش ہی نہیں کی اور اگر کی بھی تو اُس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

مارکسیوں نے طبقاتی شعور اور طبقاتی کشمکش پر بہت زور دیا۔ اس کے اثرات اردو دانشوری پر بہت واضح نظر آتے ہیں۔ لیکن ہمارے ملک میں طبقات کے ساتھ ساتھ جات اور برادریاں بھی ہیں۔ مارکسی دانشور نہ جانے کیوں طبقاتی دلدل میں پھنستے گئے اور ادھر توجہ نہ کر پائے کہ نیچی جات برادریاں طبقہ بھی ہیں اور پچھڑی ہوئی دلت جاتیاں بھی ہیں، آج تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہو پایا۔ دلت آج بھی مارکسیوں سے جواب طلب کرتے ہیں اور وہ خاموش ہیں۔

آج مسلمان دلت بھی یہ سوال اٹھا رہے ہیں۔ ایک طرف اس بات پر زور دیا جا رہا ہے کہ اسلام میں سب برابر ہیں، وہ ایسا مذہب ہے جو جات پات اور چھوا چھوت کی لعنت سے پاک ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر مذہبی گروہ میں بشمول اسلام اقتصادی طبقہ بندی ہے اور نماز میں بھلے ہی محمود اور ایاز ایک ساتھ کھڑے ہو جائیں لیکن سماج میں وہ ایک ساتھ نہیں ہیں۔ ہندوستان میں 4,635 کمیونٹی ہیں۔ ان میں 776 خصوصیات ہیں جن میں سے 97% خصوصیات ہندو اور مسلمانوں میں مشترک ہیں۔ دلت مسلمانوں کے قائدین کبھی اپنی برادری کو طبقہ کہتے ہیں اور کبھی اعلیٰ ذات کے مسلمانوں کی دبائی ہوئی برادری بتاتے ہیں۔ ان کا بھی سوال مارکسٹوں سے یہی ہے کہ کیا وہ محض جات برادریاں ہیں یا طبقہ ہیں اور ہر برادری بھی مختلف طبقوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اس سوال کا جواب آج بھی یہ دلت مسلمان مارکسی نظریے کے حامیوں سے مانگ رہے ہیں۔ ہندو دلت تو بہت پہلے سے انھیں اس بات

پر گھیر رہے ہیں۔

فرائڈ کے نظریے پر یقین رکھنے والے تو فرد کی آزادی اور تلاش ذات میں اس قدر مبتلا ہوگئے کہ ذات تو بد ذات ہوگئی اور فرد کی آزادی بلکٹ آزادی تک جا پہنچی۔ لیکن سماجی بندھنوں کو توڑنے کی ہمت ان میں نہیں ہے اس لیے اس نظریے کے حامی تضاد کا شکار نظر آتے ہیں اور ذہنی کشمکش میں مبتلا رہتے ہیں۔ اُردو کے ایسے دانشور کسی مسئلے پر دوٹوک فیصلہ نہیں کر پاتے۔

گاندھیائی نظریے کو ماننے والے اُردو دانش ور ایک دو ہی ملیں گے۔ گاندھی جی کو وہ کاروان آزادی کا سالار تو مانتے ہیں، لیکن گاندھیائی اقتصادیات، گاندھیائی سماج، گاندھیائی فلسفۂ حیات کا حامی یا اس کے سنجیدہ مطالعہ میں مصروف کوئی اُردو دانش ور نظر نہیں آتا۔

دانش ور اشتعال پیدا کرتا ہے، سماج میں حرکت پیدا کرتا ہے، لیکن خود مشتعل نہیں ہوتا۔ لیکن دست بستہ معافی کے ساتھ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اُردو دانش ور خود بہت مشتعل نظر آتے ہیں اور جمود میں حرکت پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتے۔

پروفیسر محمد مجیب مرحوم نے دانشوروں کی کشمکش اور ڈھلمل یقینی کی عکاسی واضح طور پر اپنے ڈرامے خانہ جنگی میں کی ہے۔ اس میں اورنگ زیب ڈرامے کے ایک کردار ملا قاسم کے سامنے ننگی تلوار رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ملا یا مجھے قتل کر دو یا میرا ساتھ دو۔ ملا میں نہ اُسے قتل کرنے کی ہمت ہے اور نہ اُس کا ساتھ دینے کا عقیدہ۔ تب اورنگ زیب کہتا ہے— ''میں دیکھتا ہوں کہ اپنے جیسے عالموں کی طرح تم بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ لیکن زندگی تمھارے فیصلوں کا نہ پہلے انتظار کر سکتی تھی، نہ اب کر سکتی ہے۔'' ڈرامے کے خالق نے ملا قاسم کے مُنہ سے دوراہوں اور ہمعصر دانشوروں کے رجحانات کی صاف صاف نشاندہی کی ہے۔ ''ایک علاج یہ ہے کہ خدا پر بھروسہ کرو اور اپنے کام میں لگے رہو۔ دوسرا علاج یہ ہے کہ شیخ سرمد کی طرح مخالفوں سے ٹکر لو اور دار پر چڑھو۔'' سرمد کی یہ راہ دو چار دانش وروں کی ہی ہو سکتی ہے۔

پروفیسر قاضی افضال حسین

دانش حاضر[1]

دانشوری، مشاہدہ یا خبر کے ذخیرہ کو فکر کے ایک نظام میں منقلب کرنے کی ذہنی صلاحیت کا نام ہے۔ یعنی دانشوری، ذہن کے تحرک کی ایک صفت ہے جس میں ایک فعال ذہن اطلاع/خبر اور مشاہدہ کے ذخیرہ کی از سرِ نو تنظیم کرتا ہے اور اس عمل کے دوران مشاہدے یا اطلاعات کی تجرید کے ذریعہ ایک فکری نظام مرتب کرتا ہے، جسے ہمارے علماء علم یا بصیرت کہتے آئے ہیں۔

دانشوری کی اس تعریف میں بعض باتیں بالکل صاف ہیں۔ مثلاً یہ کہ دانشوری—— خبر، اطلاع اور مشاہدہ کے وافر ذخیرے کے بغیر بقول شمس الرحمٰن فاروقی ''لال بھجکڑ'' کی قیاس آرائی رہ جاتی ہے۔ اپنی اطلاع یا مشاہدات کی درجہ بندی کرنا تقابل و تجزیے کے ذریعہ انھیں ایک نظام کے تحت مرتب کرنا اور پھر ان تجزیوں سے نتائج برآمد کرنے کی پہلی شرط یہ ہے کہ معبر یا تجزیہ نگار کے پاس خبروں، اطلاعات اور مشاہدات کا وافر ذخیرہ ہو۔

فرد کا فعال ذہن دانشوری کی دوسری لازمی شرط ہے کہ اس کے بغیر خبر محض کی علم میں تقلیب ممکن ہی نہیں۔ ایک بیدار و فعال ذہن شخص خبروں کے اس ذخیرے کو جسے ہمارے نیّر مسعود صاحب نے کوڑا گھر کی مثال کہا ہے، تجزیے کے ذریعہ رد و قبول کے مشکل اور پیچیدہ مدارج سے گزارتا ہے۔ یہاں تک کہ سوال کرنے اور ایک معیار کے حوالے سے قبول یا رد کرنے کی ذہنی صلاحیت، خبر، مشاہدے کے بنیادی اجزاء کو ایک منضبط نظام میں منقلب کر لیتی

[1] یہ مضمون ۲۳ فروری ۲۰۰۸ء کو غالب اکاڈمی، نئی دہلی میں پڑھا گیا۔

ہے۔ یہ منضبط نظام ''علم'' کی پہلی بنیادی شرط ہے اس لیے محض اطلاع یا خبر کو علم کہنے والے انسانی ذہن کی اس بنیادی فضیلت سے یا تو ناواقف ہیں، یا وہ اس صلاحیت کو نظر انداز کر کے، انسان کو اس مرتبے سے محروم رکھنا چاہتے ہیں، جہاں سوال کرنے کی صلاحیت یا رد و قبول کا انفرادی، فکری معیار قدرِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ دانشوری شدید تجربی (Empirical) بنیادوں کے باوجود، فکر کے انضباط کی تعقلی اس لیے تجریدی جہت رکھتی ہے۔ یعنی دانش کے فکری نظام کے لیے 'مادی' حسی یا تجربی بنیادیں لازمی ہیں، مگر کافی نہیں۔ اس تجربے یا خبر کی تعقل کی مدد سے تجرید ہی اسے فکری نظام میں منقلب کر سکتی ہے۔

اور آخری بات یہ کہ دانشوری، نئے نظریات تشکیل دینے سے مخصوص نہیں بلکہ ان امکانات کے وقوف سے عبارت ہے، جو اصول یا نظریات کی تشکیل کو ممکن بناتے ہیں یا ان کے لیے ایک ذہنی عرصہ (Space) قائم کرتے ہیں۔ اس لیے وہ لوگ بھی دانشوروں کے حلقے میں شامل ہوں گے جو اگرچہ کسی نظری عرصہ (theoretical space) کے خالق نہیں مگر ردو قبول کا ایک فکری معیار رکھتے ہیں۔

دانشوری، انسان کا امتیاز بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی کہ اتنی وسیع اور لا محدود کائنات پر حاوی ہونا، افراد کی جسمانی یا مادی قوتوں کے لیے ممکن ہی نہیں تو انسان اپنی ذہنی صلاحیت کی مدد سے وہ مسائل دریافت کرتا ہے، جن کے ذریعہ وہ اس کائنات کو اپنی گرفت میں لے سکے۔ Earnest Cassirer کے نزدیک[1] Signifiers کا علامتی نظام وہ ابتدائی ذہنی وسیلہ ہے جس کے ذریعہ آدمی نے کائنات کو سمجھنا، مرتب کرنا اور اس پر حاوی ہونا سیکھا:

> ''اب انسان صرف ایک مادّی دنیا میں نہیں، بلکہ ایک علامتی کائنات میں رہتا ہے۔ زبان، متھ، فن اور مذہب اس (علامتی) کائنات کا جز ہیں۔ یہ وہ متنوع تار ہیں، جو انسانی تجربات کا پیچیدہ، علامتی جال بنتے ہیں انسانی فکر اور تجربے میں ارتقاء اس جال کی مزید تنقیہ و تخلیص کرتا اور اسے مزید مضبوط بناتا ہے۔''

---

1. An Essay on Man; E. Cassirer ص۔ ۲۵

ابتداً اس علامتی نظام کی اساس، ابن آدم کی جبلّت (Instinct) وجدان (Intution) اور تخیل (Imagination) پر تھی۔ لیکن ذہنی صلاحیت کے فروغ کے ساتھ علامتی نظام میں تشابہ کا تصور قائم ہوا۔ دنیا کی ہر شے تشابہ کے مختلف وسیلوں قربت (Convenientiion) نقل (Acumultation) تمثیل (Allegory) اور تناسب یا ہمدردی (Sympathy)[1] کے ذریعہ ایک دوسرے سے مربوط نظر آنے لگیں۔ کائنات کی تمام ذی روح اور غیر ذی روح اشیاء کو تشابہ کی ان تمام شکلوں کے ذریعہ اس طرح منضبط کرنا ممکن ہوا کہ ارتباط کے محدود نظام سے لامحدود کو گرفت میں لایا جائے۔ اپنے اپنے طریقے سے درجہ بندی اور تنظیم کا یہ کام ریاضی اور اقسامیات/اضافیات (Taxonomy) کرتے رہے ہیں، یہی کام (Genesis) آغاز و ارتقاء کے تصور سے بھی لیا گیا ہے۔

ڈارون کی Origin of Species سے اب ہر معقول پڑھا لکھا شخص واقف ہے، جس نے تشابہ کے اس طریقے سے کائنات کے ہر ذی حیات کو ایک نظام میں باندھ دیا تھا: صرف سات نشانیاں ہیں جو پوری کائنات کو ذی روح اور غیر ذی روح میں منقسم کرتی ہیں اور ذی حیات میں بھی صرف ایک ریڑھ کی ہڈی بے شمار مخلوق کو شمار میں لے آتی ہے۔

لیکن درجہ بندی اور ربط و انضباط کا یہ شعور انسانی ذہن کے ارتقاء میں بہت بعد کی منزل ہے۔ ابتدا تو نشانیوں یا بقول فوکو Signatures کے درمیان تشابہ اور اس کے ذریعہ ربط کے خیال سے ہوئی۔

ربط و انضباط کی تاریخ اس گفتگو کا موضوع نہیں۔ کہنا یہ ہے کہ نشانیوں کے درمیان تشابہ کی اس بنیاد سے نمائندگی کا تصور برآمد ہوا۔ وہ اس طرح کہ شے کی خلقی/مادّی صفات کو نشان (Sign) تصوّر کرنے کے بجائے اس شے سے مختلف نوع کا signifier مقرر کیا گیا، یعنی شے اور اس کے نشان (sign) کے درمیان فاصلہ قائم ہوا۔ مثلاً مادّی/حسی اشیاء کے لیے صوت کا signified! مزید کہ نمائندگی چونکہ نشانیوں (Signs) کی بنیاد پر ہی ممکن ہے، اس لیے ان نشانیوں کے مدلول (Signified) سے تعلق کی نوعیت تعبیر و تشریح کا تقاضا کرتی ہے؛

---

1. یہ تفصیل مشل فوکو کی کتاب Order of things کے صفحات ۱۸ تا ۲۳ سے لی گئی ہے۔

اور تعبیر (Interpretation) لا محدود ہے اس لیے کہ تعبیر کے لیے نقطۂ نظر اور اس کی مناسبت سے وسائل لا محدود ہیں۔ تعبیر کی اسی صفت کے سبب ایک ہی موضوع یا مدلول کو ایک سے زیادہ شعبہ ہائے علم کے signifiers کے ذریعہ بیان کرنا ممکن ہے۔ چنانچہ معاشرہ یا تہذیب کے مظاہر کو تجربی علوم کی نشانیوں کے ذریعہ بھی بیان کیا گیا ہے اور معاشرتی علوم کے ان شعبوں کے حوالے سے بھی، جن کی اساس تجربی نہیں۔

مشاہدہ/خبر کی نظم و ترتیب کے انھیں وسائل سے دانشوری نے فروغ پایا کہ دانشوری کی تاریخ حقائق کی دریافت کے بجائے، فکر کی تنظیم کے نئے وسائل کی تلاش سے مرتب ہوتی ہے۔

دانش وری کی تعریف، مسائل اور طریقۂ کار کے اس مختصر تعارف کے بعد کہنے کی بات یہ ہے کہ ہماری ساری جستجو اور تجزیے کا بنیادی موضوع انسان ہے۔ Earnest Cassirer کے الفاظ ہیں:

> ''انسان اعلانیہ طور پر وہ مخلوق ہے، جو مسلسل اپنی تلاش میں ہے۔ ایک مخلوق جو اپنے وجود کے ہر لمحے میں لازماً اپنے وجود کی شرائط کی جانچ پرکھ کرتا اور اسے گہری تنقیدی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس جانچ پرکھ اور زندگی کی طرف اس تنقیدی رویے سے انسانی زندگی کی اصل قدر و قیمت عبارت ہے۔''[1]

تو گویا ہماری ساری دانشوری، ساری جستجو کا مقصد اپنے آپ کو دریافت کرنا ہے۔ اب چونکہ انسان موضوع بھی ہے اور اس کا مفکر اور تجزیہ نگار بھی، بقول غالبؔ شاہد بھی اور اپنا مشہود بھی، منظر بھی اور ناظر بھی اس لیے اس کے ہر قول و فعل میں ایک خود انعکاسیت (self-reflexivity) لازماً موجود ہوتی ہے۔ اس کے افکار، اس کی تہذیب و معاشرت سب اس کی ذات و صفات کا آئینہ ہیں۔ اس کی ساری فکری، علمی جستجو یا تو اپنی ذات کی دریافت یا پھر اس کی تشکیل سے عبارت ہے۔ ذات کی جستجو سے برآمد ہونے والے نتائج کی یہ دو جہتیں — دریافت یا تشکیل ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمتوں میں سفر کرتی ہیں اس لیے یہاں سے دانش وری کی منہاج دو متضاد سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ دریافت کا تصور اس

---

[1] An Essay on Man; Cassirer: ص ۶-۵

صورت میں قائم ہوگا، جب ہم انسان کو خلقی طور پر چند بنیادی اوصاف سے متصف مان لیں۔ یہ موقف افلاطون (Plato) کا ہے E.Cassirer نے افلاطون کا یہ قول نقل کیا ہے:

> ''انسانی فطرت'' افلاطون کے مطابق ''ایک مشکل متن کی طرح ہے، جس کے معنی کے رمز کو فلسفہ کھولتا اور قابلِ فہم بناتا ہے'' لیکن ہمارے ذاتی تجربے میں ہے کہ یہ متن اتنے خفیف حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے پڑھنا ناممکن ہے۔''[1]

گویا انسانی فطرت ایک متن ہے، جس کے رمز کو کھولنا یا دریافت کرنا فلسفے کا کام ہے۔ Cassirer اس استعارہ سے اختلاف نہیں کرتا، صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ متن اتنے باریک حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے روشن کرنا بہت مشکل ہے۔

اب یہ سوال ذرا اونچی آواز میں اٹھایا جارہا ہے کہ کیا انسان کی کوئی فطرت بھی ہوتی ہے اور اس سے بھی پہلے خود فطرت (Nature) کیا ہے اور اس کی اساسی صفات کیا ہیں؟ اور اگر کوئی ''فطرت'' ہے تو انسان اور دوسرے ذی روح یا غیر ذی روح کی فطرت کے درمیان اشتراک و اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟ کیا چوپائے یا پیڑ کا بڑا ہونا، انسانی فکر کی تجرید اور جذبے کی نزہت کے فروغ سے کوئی ربط رکھتا ہے؟ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں یعنی اس زمانے میں جب E. Cassirer نے An Essay on Man اور Susan K. Langar نے Philosophy in a new key شائع کی۔ Orteg-a-Gasset نے اپنا موقف قدرے جارحانہ طریقے سے پیش کیا:

> ''۔۔۔۔کہ انسان کوئی بے جان شے نہیں ہے کہ انسان کی کوئی فطرت نہیں ہوتی۔۔۔۔حیات انسانی۔۔۔۔کوئی شے نہیں اس کی کوئی فطرت نہیں، اس لیے ہمیں اپنے ذہن کو ان اصطلاحات، گوشواروں اور تصورات کے حوالے سے سمجھنے کے لیے تیار کرنا چاہیے، جو بنیادی طور پر ان تصورات سے مختلف ہوں، جو مادہ یا شے کی فطرت پر روشنی ڈالتے ہیں۔۔۔۔''

اور پھر وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

---

[1] Cassirer ایضاً: ص۵۳

''آدمی کی کوئی فطرت نہیں ہوتی، اس کی تاریخ ہوتی ہے۔''[۱]

انسانی فطرت کے متعلق Gasset کے مشاہدہ کے بہت دور رس نتائج بر آمد ہوتے ہیں۔ان پر ابھی گفتگو ہونی ہے، لیکن اس کا نکالا ہوا یہ نتیجہ کہ'' آدمی کی فطرت نہیں تاریخ ہوتی ہے'' اب ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں رہا۔ بلکہ عہد حاضر میں دانشوری کی ابتدا ہی تاریخ یا توارث (Genesis) کے اس تصور سے اختلاف وانحراف سے ہوتی ہے۔ Levi Strauss کی بشریاتی ساختیات (Structural Anthropology) کے طریقے میں پورا زور ہی اس طریقے پر ہے کہ اب تحقیق کا موضوع تاریخ یا توارث نہیں بلکہ ساخت یا وضع ہوگی۔یعنی دانش حاضر کا مسئلہ ''ہونے کی تاریخ'' (Be-coming) کا نہیں بلکہ Being طرز وجود ہے۔

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اپنے کو جاننے کی خواہش، انسان کی اپنی فکری صلاحیت کے عرفان کا نتیجہ ہے۔ آواز پیدا کرنے، بولنے یا اشارہ کرنے کی صلاحیت، ذی حیات کی صفت ہے لیکن لسانی اظہار میں انسانوں کے امتیاز کا ذکر کرتے ہوئے Cassirer نے سقراط کی Apology کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> ''ہم سقراط کی فکر کے خلاصے کے طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اس کے نزدیک انسان کی تعریف یہ ہے کہ جب اس سے کوئی تعقلی سوال پوچھا جاتا ہے تو وہ اس کا تعقلی جواب دیتا ہے۔اس کا علم اور اس کا اخلاق، دونوں اسی دائرے میں سمجھے جاسکتے ہیں۔''[۲]

زبان کی اس تخصیص کے حوالے سے Cassirer یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

> ''انسانوں اور حیوانوں کے درمیان اصل فرق ''قضیاتی زبان، اور جذبے کی زبان'' کا ہے۔[۳]

یہی فکری زبان ہمیں اپنے طرز وجود کا تجزیہ کرنے کا اہل بناتی ہے اور یہی ہماری اپنی ذات کو منضبط کرنے کا وسیلہ ہے۔ مگر یہ بحث اس سے آگے جاتی ہے۔ زبان نشانات کا ایک خود مکتفی نظام ہے اس لیے تشابہ کی بنیاد پر اشیاء کے علامتی ربط کی جگہ، زبان نمائندگی کے تصور پر

۱۔ بحوالہ An Essay on Man: ص ۱۷۲۔۱۷۱

۲۔ بحوالہ An Essay on Man: ص ۱۳۰۔ ۳۔ ایضاً، ص ۱۳۰

قائم ہے اور نمائندگی (Representation) میں دال اور مدلول کا ربط روایتی/ پنچایتی اس لیے فطری یا خلقی کے بجائے Arbitrary ہوگا۔ اپنے اسی من مانے پن (Arbitrariness) کے سبب دال (Signifier) اور مدلول (Signified) کے درمیان کا فاصلہ تعبیر کے ذریعے طے کیا جائے گا۔ یعنی Signifier کی تعبیریں، اس کا Signified متعین کریں گی۔ اس لیے اب بالکل واضح الفاظ میں کہا جارہا ہے کہ انسان کی کوئی خلقی/ازلی فطرت نہیں اور نہ دانشوری کا کام اس کو دریافت کرنا ہے۔ انسان Signifiers کی تعبیروں کے ذریعہ مرتب کی گئی ایک تشکیل ہے، جو عہد بہ عہد تعبیروں کی توسیع یا ان میں ترمیم وتبدیلی کے ذریعہ ازسرِ نوصورت پکڑتی ہے۔

یہی موقف دانشِ حاضر کی کلید ہے اور ہم یہاں تک ایک طویل سفر کے بعد پہنچے ہیں۔ انسان کو سمجھنے اور بیان کرنے کی پہلی کوشش مثالیت پسندوں نے کی، جہاں انسانی وجود مافوق کی نقل اور اس کا طابع تھا۔ دوسری کوشش رومان پسندوں کی ہے جہاں انسان اور فطرت یا مافوق بالکل ایک سطح پر باہم مربوط اور مساوی الحیثیت تصور کیے گئے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سائنس اور اس کے نتیجہ میں تجربی اور تعقلی فکر کے فروغ نے مافوق پر انسان کی فوقیت کے تصور کو مستحکم کیا۔

اسی طرح مختلف علوم نے انسان کی تعریف مقرر کرنے اور اس کے اوصاف کی نشاندہی کے نئے وسائل فراہم کیے۔ علم الحیوان (Biology) نے آدمی کے مادی وجود، نفسیات نے اس کے لاشعوری وجود اور معاشیات نے آدمی کے معاشرتی وجود کی منضبط تعبیریں کیں۔ اور اب جب زبان کے متعلق نئے مشاہدات نے تاریخ پر ساخت اور مدلول (Signified) پر دال (Signifier) کے مطالعہ کو ترجیح دی ہے، انسان اور اس کی تہذیب کے متعلق ہماری بصیرت میں بعض بہت بنیادی تبدیلیاں ہوئی ہیں۔Simon Daring کی زبانی ہمارے زمانے کی بدلتی ہوئی Epistemie کے متعلق مشل فوکو کا مشاہدہ سنیے:

> ''معاشرتی علوم کا ارتقا مثالی نمونوں (models) کی ایک ترتیب (Sequence) سے ہوا ہے۔ فوکو کہتا ہے کہ ابتداءً ان پر حیوانیاتی (Biological) نمونہ غالب تھا۔ اس طرح کہ معاشرہ کو پہلے ایک نامیاتی وحدت تصور کیا گیا جس کی ترتیب میں توازن اور

استوار معیار کی طرف رجحان سے ہوئی اور دوسرے یہ کہ انسانی عمل کو ایک وحدت کی حدود میں ایک تفاعل (Function) تصور کیا گیا۔ اس مثالی حیوانیاتی نمونے نے معاشیاتی نمونے کے لیے جگہ خالی کی جس کے مطابق معاشرہ ان قوانین سے منضبط (restrained) کشمکش اور تصادم کی مثال تھا جو ''اس آویزش کا زائدہ اور اس کی تحدید کا پابند تھا۔'' اور ابھی حال میں زبان نے وہ مثالی نمونہ (Model) فراہم کیا ہے جس میں انسانی برتاؤ (Behaviour) خودنشانیاتی / معنیاتی تھا، جسے تہذیبی نظام نے تشکیل دیا تھا، جس کا مقصد سماجیاتی تفریق اور اس طرح بامعنی عمل قائم کرنا تھا۔''[1]

زبان کے Paradigm نے ہماری دانش پر امکان کے جو نئے جہات کھول دیے ہیں، ان کا احاطہ اس مختصر گفتگو میں ممکن نہیں، لیکن ایک امکان کا ذکر ضروری ہے، جس کی طرف فوکو نے اشارہ کیا ہے کہ زبان کے نظام کے تصور نے ہماری دانشوری میں امکان، اتصال (Combination) اور تجزیے کے تصور کو متعارف کرایا۔ یہ بات آپ فوکو کی زبان سے سُنیے Sign System کے مضمرات بیان کرتے ہوئے فوکو لکھتا ہے:

''اسی نظام نے دانش (Knowledge) میں امکان، تجزیے اور اتصال کا تصور متعارف کرایا اور نظام کے من مانی پن کا جواز فراہم کیا۔۔۔۔ نشانات کے نظام نے ہی تمام علوم کو زبان سے مربوط کیا، ایک مصنوعی علامات کے نظام اور منطقی نوعیت کے تفاعل (Operation) کو تمام زبانوں کے متبادل کی طرح قائم کرنے کی کوشش کی۔''[2]

دال سے مدلول کا ربط من مانا ہے یعنی کسی اصول پر قائم نہیں اس لیے لازماً تعبیر کا محتاج ہے اور تعبیر ہمیشہ امکان کے نئے باب کھولتی ہے۔ مزید یہ کہ تعبیر زبان کے ترسیلی کردار کے بجائے اس کی معنی خیزی کی قوت کو نمایاں کرتی ہے۔ یعنی تعبیر پہلے سے موجود مواد کی دریافت سے زیادہ لسانی / نشانیاتی نظام میں اجزاء کے باہم ارتباط سے نمو کرنے والی معنی خیزی کی صفت پر ہی قائم ہوتی ہے۔

۱۔ Foncault and Literature:Simon During، ص ۱۱۲۔

۲۔ مشل فوکو: The order of things، ص ۶۳۔

زبان کے اسی مزاج / تفاعل کے سبب یہ نتیجہ نکالا جارہا ہے کہ آدمی کی تعریف اور اس کی تہذیب کا جو بھی نظام ہے اس میں نہ تو کچھ ازلی ہے نہ آفاقی اور نہ ہی فطری۔ یہ سب کچھ ایک تعمیر (Construct) ایک تشکیل/تنظیم ہے، جسے زبان کی معنی خیزی نے قائم کیا۔

زبان کی معنی خیزی اور تعبیر کے حوالے سے فوکو نے بہت بنیادی نوعیت کا کام کیا ہے۔ جنس کی تاریخ پر اپنی کتاب میں اس نے نظام کلام(Discourse) کو جنس کی ان صفات کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جو اس موضوع کے متعلق پچھلی صدیوں میں قائم ہوا، یعنی اب ہم جس چیز کو 'جنس' کہتے یا سمجھتے ہیں، اسے مصنفین کی تحریروں، ڈاکٹروں کی رپورٹوں اور مشاہدات اور مصلحین کے فرمودات نے تشکیل دیا ہے۔ دیوانگی اور جرم وسزا کے متعلق، اس کے موقف کی نوعیت بھی یہی ہے۔ دانش وری کے متعلق اپنی کتاب The order of things میں اپنی تحقیق کے موضوع کا تعین کرتے ہوئے فوکو نے کتاب کے انگریزی ایڈیشن میں وضاحت کی ہے کہ اس کا مقصد بولنے والے کے نقطۂ نظر سے یا ان کے کلام کی ساخت کے حوالے سے کسی موضوع کے نظام کلام (Discourse) کا مطالعہ نہیں، بلکہ وہ تو ان اصولوں کو دریافت کرنا چاہتا ہے، جو کسی نظام کلام کے قیام میں فعّال ہوتے ہیں۔ اور اس کی تحقیق کا ماحصل یہ ہے:

> ''حیرت ہے کہ آدمی۔۔۔۔ جسے معصوم لوگ سقراط کے زمانے سے قدیم ترین موضوع تحقیق تصور کرتے ہیں۔۔۔۔ اشیا کی تنظیم میں ایک طرح کے درز/دراڑ (rift) سے زیادہ نہیں یا بہر حال وہ ایک نظم وترتیب(Configuration) ہے، جس کے خط وخال دانش کے میدان میں اس کو ملنے والے نئے مقام نے متعین کیے ہیں۔۔۔
>
> ۔۔۔۔یہ سوچنا بہر حال راحت اور گہرے اطمینان کی بات ہے کہ انسان ایک بالکل نئی ایجاد ہے۔ ایک ہیئت، شبیہ (figure) جو ابھی دوصدی بھی پرانی نہیں۔ ہمارے علم میں ایک نئی شکن، اور جیسے ہی دانش نئی ہیئت دریافت کرے گی، یہ پھر جلد ہی معدوم ہوجائے گا۔''[1]

ظاہر ہے اس مشاہدہ پر تفصیلی گفتگو ہونی چاہیے، جو ابھی ہماری زبان میں شروع بھی

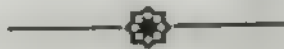
[1] ایضاً: پیش لفظ، xxiii ص

نہیں ہوئی اور جب ہوگی تو اس تصور سے خوف آتا ہے کہ ''ساحلِ سمندر کی ریت پر نقش'' جیسے اس آدمی کے محو ہو جانے کے خیال کا ہمارے دانشوروں پر کیا اثر ہوگا۔

زبان، خود کو، اپنے زمانے کو اور اپنے عرصۂ حیات و تہذیب کو جاننے کا تنہا وسیلہ ہے، بالکل ایسے ہی جیسے ہم اپنے ماضی کو صرف اور صرف زبان کے ذریعہ جانتے ہیں۔ ہمیں یا ہمارے زمانے کو تشکیل دیتے ہوئے، زبان خود ہمارے ساتھ کیا سلوک کرتی ہے، ہم نے اس پر کبھی غور نہیں کیا۔ زبان ہماری دانش اور بصیرت کا وسیلہ ہی نہیں، ہمارے علم کی حد بھی ہے۔ یہ ہمارے لیے وہ تناظر قائم کرتی ہے، جس میں کوئی واقعہ یا صورتِ حال بامعنی بنتے ہیں۔ یہ ہمارے افکار کی تشکیل اور ان کی تنظیم کرتی ہے، ہمیں شے اور واقعہ یا صورت حال کے معنی کا شعور دیتی ہے اور سب سے اہم یہ کہ اپنے اجزاء کے ارتباط کے ذریعہ ہمیں امکانات کے لامحدود سے مربوط کرتی ہے۔

زبان نشانات کے درمیان تشابہ، پھر نمائندگی، ترجمانی اور تعبیر کی منزلوں سے گزر کر تشکیل کے منصب پر فائز ہے۔ اس نے ہماری دانش کے نئے علاقے اور ان کے نئے روابط قائم کیے ہیں تو کیا عجب کہ جب دانش کے نو دریافت علاقوں کی سرحدیں بدلیں تو آدمی کی وہ تعریف بھی اپنا مفہوم بدل لے جو بقول فوکو گزشتہ دو سو برس میں قائم ہوا ہے۔

اس بحث کے آخر میں کہنے کی بات یہ ہے کہ دانش حاضر، فطرت پر تہذیبی تعمیر کو تاریخ یا توارث پر ساخت/وضع کو معنی پر معنی خیزی کو اس لیے نمائندگی پر تعبیر یا ترجمانی کو اور زبان کے ترسیلی کردار پر اس کی تشکیلی قوت کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں اب انسان کے طرز وجود اور اس کے تہذیبی مظاہر پر ایک بالکل نیا نظام کلام (Discourse) قائم ہوگیا ہے۔ اس صورت میں اب ہمارے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ ہم ادب کو بھی اس کی سماجی تاریخ یا نمائندگی اور ترسیل جیسے تصورات کی روشنی میں پڑھ سکیں۔ مگر نئے نظام کلام کے مضمرات ہم پر اب تک پوری طرح واضح نہیں ہیں تو کیفیت یہ ہے کہ ہم دانشوری کی اپنی گزری ہوئی تاریخ پر حرص و حسرت اور معاصر فکر کے عجب پر حیرت کے درمیان معلق ہیں اور یہ ایک تشویش ناک صورت حال ہے۔

پروفیسر قاضی جمال حسین

حسن عسکری! ایک دانشور

دانشوری کی کوئی قابل قبول، جامع تعریف بیان کرنا یا چند صفات کے ذریعہ اس کے حدود کی نشان دہی شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ جن تصورات کی مدد سے دانشوری کی تعریف بیان کی جائے گی، وہ تصورات خود محتاج تعریف ہوں گے۔ مثال کے طور پر اگر کہا جائے کہ ''عقل کی روشنی میں اشیا اور مظاہر کو دیکھنا اور غیر جانبداری سے کسی نتیجہ تک پہنچنا، دانشوری کی بنیاد ہے'' تو پہلی مشکل یہ ہوگی کہ عقلیت پسندی اپنے محدود معنی میں ایسا کوئی جامع اور ہمہ گیر تصور نہیں جسے دانشوری کا ہم معنی قرار دیا جائے۔ عقل کی نارسائیاں ہم بارہا دیکھ بھی چکے۔ مشرقی شعر و ادب کی روایت میں عقل کے تئیں منفی رویّے سے بھی ہم خوب واقف ہیں۔ محسوسات کی مادّی دنیا سے سروکار کے سبب ''عقلیت پسندی'' ایک منفی قدر کی حیثیت سے ہمارے شعور کا حصّہ ہے۔ علم و آگہی کو جس سیاق و سباق میں حجاب اکبر کہا گیا ہے، وہ ایک لمحۂ فکریہ ہے۔ اکابر صوفیا کے علاوہ نواہائے راز کے محرم، تلامیذ الرحمٰن بھی علم واطلاع کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ اردو میں دانشوری کی روایت کے اہم نام، غالب اور اقبال کے کلام میں بھی عقل و دانش کے تئیں تخفیف کا رویّہ سطح پر نمایاں ہے۔ یہ اشعار، محض اندازِ بیان کی دلکشی کے بجائے اپنی کیفیت کے سبب، عرفان کی منزل معلوم ہوتے ہیں ۔

لذتِ دانش غلط و نفعِ عبادت معلوم	دُودِ یک ساغرِ غفلت ہے، چہ دنیا و چہ دیں
اسد جمعیت دل، در کنارِ بے خودی خوشتر	دو عالم آگہی، سامانِ یک خوابِ پریشاں ہے
ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں	پا بستگیِ رسم و رہِ عام بہت ہے

اردو میں دانشوری کی روایت کے گل سرسبد، فلسفی اور مفکر ہمارے شاعر مشرق کے کلام میں تو علم وعقل دونوں کی نارسائی کو اس تواتر سے بیان کیا گیا ہے کہ ان کا سارا کلام، عشق و عقل کا رزم نامہ معلوم ہوتا ہے ؎

مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیلِ بے رُطب ۔۔۔ تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز وشب
عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب ۔۔۔ تازہ میرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق بے چارہ نہ مُلا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم ۔۔۔ عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے

دانشوری دراصل ایک منصب جلیل اور عطیۂ خداوندی ہے جو عقل وخرد سے بالا تر اور ممتاز ہے۔

اسی طرح علوم وفنون کا ذخیرہ اور معلومات کا انبار بھی دانشوری سے علاقہ نہیں رکھتا، ورنہ اپنی بسیار نویسی کے سبب اردو کے بہت سے لکھنے والے دانشوروں کے زمرے میں شمار ہوتے۔ دانشوری کی یہ بہتات خود خلافِ عقل ہے۔ کسی فن میں مہارت یا غیر معمولی شہرت بھی دانشوری کی ضمانت نہیں۔ دانشوری قدرت کا وہ گراں بہا عطیہ ہے جو بہت عام نہیں۔ ہر پڑھا لکھا شخص دانشور نہیں ہوا کرتا۔ دانشوری وہ ملکہ یا داعیہ ہے جو محسوس مظاہر کے پس پردہ حقیقت تک رسائی حاصل کرتا ہے، روشن ضمیری یا صاحب نظری، دانشوری کا امتیاز ہے۔ صاحب نظری کی ایک فوری شناخت تو غالب نے بیان کردی ہے ؎

بامن میاویز اے پدر، فرزندِ آزر را نظر
ہر کس کہ شُد صاحب نظر، دینِ بزرگاں خوش نہ کرد

دانشوری کی دوسری شناخت، ردّعائیت اور تنگ نظری سے اجتناب ہے۔ دانشوری، دوسروں کے خیالات کا احترام کرتی ہے، اختلافِ رائے کو خوش دلی سے قبول کرتی ہے، برد باری اور پُروقار تحمل، دانشوری کی مخصوص شناخت ہے۔ دانشوری ایک مخصوص ذہنی سطح سے عبارت ہے جہاں اندھی تقلید، جذباتیت اور خود پسندی کی گنجائش نہیں ہوتی۔ دانشور کسی رویّے کو محض اس لیے قبول نہیں کرتا کہ وہ نیا ہے، کسی خیال کو محض اس لیے اہمیت نہیں دیتا کہ وہ سکّۂ رائج الوقت ہے۔ دانشوری ایسی بصیرت ہے جو افکار خیالات کی چکا چوند سے حواس باختہ یا

مرعوب ہونے کے بجائے اس کے خوب و ناخوب کو پرکھتا ہے اور پورے اعتماد سے اُسے قبول یا رد کرتا ہے۔

کسی نظریے یا عقیدے کے تئیں گومگو یا تذبذب کا رویہ، دانش وری کے منافی ہے۔ دانش ور، عام ذہنی سطح کے انسانوں سے اس اعتبار سے ممتاز ہوتا ہے کہ اس کے خیالات، جانب داری، مرعوبیت یا جذباتی وابستگی کے بجائے، بصیرت کی شفاف روشنی میں تشکیل پاتے ہیں۔ بصیرت اپنی ماہیت میں، تجزیہ کار اپنی عقل سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ عقل بہر حال رنگ، نسل، ماحول یا مخصوص عقیدے کے حلقۂ اثر سے آزاد نہیں ہوتی۔ یہی دائرہ اس کی جولانگاہ ہے جسے توڑنا عقل کی دست رس میں نہیں۔ دانشوری کی اساس بصیرت پر ہوتی ہے جو اسے معلومات کے ذخیرے یا نصابی علم و فضل سے ممتاز کرتی ہے۔ عقل اُس داعیہ یا ملکہ سے محروم ہے جو بصیرت یا حکمت کا خاصّہ ہے۔ قرآن نے اِسی حکمت یا داعیہ کو خیر کثیر سے تعبیر کیا ہے۔ ''ومن یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً''۔

دانشوری کے سلسلہ میں ایک آخری بات یہ کہ اس کی علامات میں ایک نوع کی بے اطمینانی اور تلاشِ حق کے لیے ایک نوع کا اضطراب بھی ہے، جو اُسے چین سے بیٹھنے نہیں دیتا۔ آشوب آگہی، دانشوری کے خواص میں شامل ہے۔ کسی خیال کو آخری، حتمی یا ناقابلِ تردید سمجھ کر مطمئن ہو جانا اور اُسے سینے سے لگائے رکھنا، دانشوری کے منافی ہے۔ پیہم جستجو کا عمل، دانشوری کے لوازمات میں ہے۔ اطمینان کو غالب نے اربابِ غفلت کی خداداد آسائش بھی کہا ہے۔ شعر کی داخلی ساخت میں طنز کی خفیف آمیزش نے، آسائش کے مفہوم میں ایک نئی جہت شامل کر دی ہے ؎

رشک ہے آسائش اربابِ غفلت پر اسد
پیچ و تابِ دل، نقیب خاطر آگاہ ہے

یہ پیچ و تاب، دانشوری کی پہچان ہے۔ سچے فنکار کی خصوصیات میں ایک بڑی خصوصیت محمد حسن عسکری نے یہ بھی بتائی ہے کہ وہ فن کو محض تسکین کا وسیلہ نہیں بناتا۔ بلکہ ''اپنے آپ کو جاننے کے سلسلہ میں جو درد اُٹھانا پڑتا ہے، اُسے جان بوجھ کے اور خوشی خوشی

قبول کرتا ہے۔ شاعر کی عظمت اس بات میں نہیں کہ اُس نے شعر کہہ کر اپنی نفسیاتی الجھنوں پر فتح پائی اور مکمل سکون حاصل کرلیا، اس کی بڑائی تو یہ ہے کہ درد سے بھاگنے کے بجائے اُس نے درد کو کلیجے سے لگا رکھا ہے۔ (ادب یا علاج الغربا مشمولہ ستارہ یا بادبان، ص ۳۳)

دانشور نہ تو رسوم و قیود کا پابند ہوتا ہے نہ ہی مانگے کے اُجالے سے اپنے در و بام روشن کرتا ہے بلکہ وہ روایتی تصورات پر از سرِ نو غور کرتا اور انھیں ایک نئی ترتیب اور تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ علوم و فنون کی معلومات کا ذخیرہ ہونے کے بجائے، دانشور کی فکر کثیر الجہات اور اس کی نظر، معلومات کی گہرائیوں میں اُتر جانے والی ہوتی ہے۔ اُس کا دماغ روشن اور فکر بالیدہ ہوتی ہے۔

اردو کے سیاق و سباق میں دانشوری کے آثار کو نشان زد کرنا ایک مشکل مرحلہ ہے۔ فقط گنتی کے چند نام ہیں جن کی تحریروں میں دانشوری کے آثار نمایاں ہیں۔ ان تحریروں کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں معاصر فکری رویّے یا دانشِ حاضر پر سوالیہ نشان قائم کیا گیا ہے۔ ہوا کے رُخ پر تن آسانی کے ساتھ چلنے کے بجائے، ہوا کے رُخ کو بدلنے کا جوکھم اُٹھایا گیا ہے۔ غالب، سر سید اور علامہ اقبال کے ساتھ اس سلسلہ کا ایک قابلِ ذکر نام محمد حسن عسکری کا بھی ہے، جن کی تحریروں میں وہ چمک دکھائی دیتی ہے جو روایتی تصورات کو اپنی بصیرت کی روشنی میں از سرِ نو پرکھتی اور مسئلہ کی تہہ تک اُتر جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ دانشور کے خیالات اعتراض سے بالاتر ہوتے ہیں۔ غالب کا معاملہ تو یہ ہے کہ خود انکے زمانے سے لے کر یگانہ چنگیزی تک غالب شکنی کی مستقل تاریخ موجود ہے۔ اقبال کی خودی اور سعیِ پیہم کو قوت پرستی اور فاشزم سے تعبیر کیا گیا۔ سر سید کا معاملہ تو اور بھی بے محابا تھا کہ نیچری، کافر اور ابن الوقت کے القاب سے نوازے گئے اور سلیم احمد نے تو ''گڈ بائی ٹو سر سید'' لکھ کر سر سید کی عقلیت پسندی اور مخصوص مذہبی فکر کو ہدفِ ملامت بنایا ہے۔ لیکن ان سب کے باوجود کہنے کی بات یہ ہے کہ ان کے اذہان متحرک اور فعّال تھے۔ ان کی شخصیت میں کرشمائی دلآویزی تھی۔ ان کا ادب وقتی مسائل کے ساتھ بے معنی ہوجانے کے بجائے آج بھی فکر انگیز ہے۔

دانشور اپنے رویے اور مظاہر کے تئیں اپنے طرزِ فکر سے پہچانا جاتا ہے۔ محمد حسن عسکری کی تحریریں اتنی کثیر الجہات اور معنی خیز ہیں کہ انھیں پڑھ کر قاری کا خود ساختہ نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، اور حقائق یکسر نئے ابعاد کے ساتھ ذہنی افق پر طلوع ہوتے ہیں۔ ادبی تنقید کے علاوہ عسکری صاحب کی ثقافتی، سماجی اور نیم سیاسی نوعیت کی تحریریں اگر پیش نظر ہوں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا ذہن، کس سرعت سے معاملات کی تہہ تک اترتا اور مسئلہ کی مختلف جہات کا احاطہ کرتا ہے۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ کس قدر وسیع ہے اور ان کے سروکار کتنے متنوع ہیں۔ اس کا کسی قدر اندازہ ان کے مقالات کے مجموعوں سے ہوتا ہے۔ شیما مجید کے مرتب کردہ ''مقالاتِ حسن عسکری'' کی فقط فہرست دیکھی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اردو کے نقادوں کے برعکس ان کی شخصیت کتنی پہلو دار تھی۔ مقالات کی پہلی جلد تو ادبی تحریروں کے لیے مخصوص ہے جس میں مشرق و مغرب کے ادب کا یکساں اعتماد سے محاکمہ کیا گیا ہے۔ ان مضامین کے پڑھنے کے بعد مسئلہ زیر بحث کے نئے نئے پہلو یکے بعد دیگرے کھلتے چلے جاتے ہیں۔ فہرست مقالات کے بعض عنوان ملاحظہ ہوں۔

خیر البشر کا نظریۂ ادب، ہمارے ادیب اور جذبات کا خوف، اردو تنقید اور حجاب اکبر، راں بو کی خود آگاہی، بام حرم کا نیا کبوتر، اندرے ژید کا تازہ ترین ناول، روح کی تلاش، اقبال اور موچی دروازے کی شاعری وغیرہ۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ فرانسیسی یا دیگر مغربی ادبیات پر اظہار خیال کرتے ہوئے، کسی مرعوبیت کے بجائے عسکری صاحب نہایت اعتماد سے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گفتگو کرتے ہیں۔ اور اکثر تو شمس الرحمٰن فاروقی جیسے ہوش مند اور باخبر نقاد کے بھی ہاتھوں کے طوطے اُڑ جاتے ہیں کہ مطالعے اور استنباط نتائج کی ہر سطح میں ہوسکتی ہے۔

عسکری کی دانشوری کا زیادہ بہتر ثبوت مقالات کی دوسری جلد میں ملتا ہے، جس میں ادبیات کے بجائے، سیاست، ثقافت، مذہب، لسانیات اور دیگر فنونِ لطیفہ سے بحث کی گئی ہے۔ انسانی زندگی کے ان اہم شعبوں پر عسکری کی دست رس قاری کو حیرت میں ڈال دیتی ہے کہ تاریخ، موسیقی، مصوری اور فلموں تک سے عسکری کی غیر معمولی واقفیت،

انھیں کا حصہ ہے۔ تجربے کے طور پر اردو رسم الخط سے متعلق فقط چند صفحات پر مشتمل ان کی تحریر پڑھ کر دیکھیے۔ اندازہ ہوگا کہ رسم الخط کے موضوع پر بے شمار تحریروں میں عسکری کے خیالات کیوں ممتاز اور ان کی دانشورانہ فکر کے آئینہ دار ہیں۔ رسم الخط کو مابعد الطبیعاتی پس منظر میں دیکھنا، اس کی تہذیبی اور علامتی معنویت سے بحث کرنا، عسکری کے لیے ہی ممکن تھا۔ ان تحریروں سے اختلاف کے باوجود اس غیر روایتی طرز فکر کی معنویت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ عسکری کی تحریروں میں صلابت اور استحکام کے ساتھ جو دلکشی ہے، اُسے دانشوری کا مظہر سمجھنا چاہیے۔

جنوری ۱۹۴۴ء تا نومبر ۱۹۵۷ جھلکیاں کے عنوان سے عسکری نے ماہنامہ ساقی کے لیے جو کالم لکھے ہیں، ان سے بھی مشرق و مغرب کے معاصر ادبی رویّوں پر ان کی دست رس کا اندازہ ہوتا ہے۔ جھلکیاں کا دوسرا حصہ بھی "تخلیقی عمل اور اسلوب" کے نام سے نفیس اکیڈمی لاہور سے ۱۹۸۹ء میں شائع ہو چکا ہے۔ جھلکیاں کے مقدمہ میں سلیم احمد نے دلچسپ لیکن فکر انگیز بات کہی ہے کہ:

> "جھلکیاں پڑھ کر آپ کو محسوس بھی نہیں ہوگا کہ آپ اپنے زمانے کی روح کا مطالعہ کررہے ہیں۔ ہماری زندگی کیسی تھی، اب کیا بن رہی ہے اور آئندہ کیا بنے گی؟ اس کا جتنا احساس جھلکیاں میں موجود ہے، مجھے تو اردو کی کسی تحریر میں نظر نہیں آتا۔ انھیں پڑھ کر میری تو بینائی بڑھ جاتی ہے۔ میں اپنے آگے پیچھے زیادہ دیکھنے لگتا ہوں۔
>
> (مقدمہ: جھلکیاں از سلیم احمد ۶)

آدمی اور انسان، ستارہ یا بادبان کے علاوہ وقت کی راگنی بار بار پڑھی جانے والی کتاب ہے۔ اندازہ ہوتا ہے کہ عسکری صاحب کے مسائل اور ان کا سروکار ہمارے ادیبوں سے کس قدر مختلف ہے۔ ادبی مسائل کو، تہذیب، ثقافت اور مابعد الطبیعاتی حوالوں سے دیکھنے کی ایسی مثال اردو میں نایاب ہے۔ ابن عربی اور کرکے گار، ادب میں صفات کا استعمال اور جدید عورت کی پرنانی، اس مجموعے کے فکر انگیز مضامین ہیں۔ روایت کے تصور پر مسلسل تین مضامین، عسکری صاحب کی بنیادی فکر کا شناخت نامہ کہے جاسکتے ہیں۔ روایت کیا ہے؟ اردو

کی ادبی روایت کیا ہے؟ اور اردو ادب کی روایت چند تصریحات وہ مضامین ہیں جو ہمارے ادبی ورثے کو ایک نیا تناظر فراہم کرتے ہیں۔ اور جن کی روشنی میں شعر و ادب کی نئی معنویت کھُلتی ہے۔ ان تحریروں میں وہ روشنی موجود ہے جسے دانشوری کی علامت کہا جا سکتا ہے۔ آج ہمارے زمانے میں دانشوری نے کیا شکل اختیار کر لی ہے اور کن صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے؟ اُس سے ہم سب واقف ہیں۔ ادبی منظر نامہ پر جو رونق اور چہل پہل نظر آتی ہے، اس کے پیش نظر تو بس یہی کہا جا سکتا ہے

بھرے ہیں جس قدر جام و سبو مے خانہ خالی ہے

ڈاکٹر شمس بدایونی

دانش وری کی روایت اور شبلی نعمانی

(مکاتیب کے حوالے سے)

اردو میں دانش وری کی روایت کا مطالعہ اگر تاریخی طور پر کیا جائے تو یہ روایت زیادہ قدیم اور مستحکم نظر نہیں آتی۔ اردو کے کلاسیکی سرمایۂ ادب پر فکری رنگ کے مقابلے تقلیدی رنگ غالب رہا ہے۔ اس کی وجوہ متعدد ہو سکتی ہیں۔ ظاہرا طور پر سب سے بڑی وجہ تعلیمی نظام کا مذہب کے زیرِ اثر ہونا اور تعلیم کا منقولات تک محدود ہونا ہے۔ معقولات کی تعلیم اگر کہیں نظر بھی آتی ہے تو وہ عقل و دانش، فہم و ذکا، ادراکِ حقائق اور روشن خیالی کے فروغ کے لیے نہیں بلکہ مذہبی مناظروں اور تحریری مناقشوں و مباحثوں میں فریقِ مخالف کو زیر کرنے اور اپنے عقائدِ اختیار کردہ کو صحیح و معتبر ثابت کرنے کے لیے ہی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بڑی وجہ یہ بھی رہی کہ ادب پر عرصہ دراز تک شاعری ہی کا تسلط رہا اور اس تسلط کا ایک اہم واسطہ غزل رہی۔ کلاسیکی غزل جو اُس دور کے معاشرے کے توہمات و تعصبات، مروجہ اقدار و جذبات اور مذہبی معتقدات سے کہیں بالواسطہ اور کہیں بلا واسطہ چھیڑ چھاڑ کرتی نظر آتی ہے اور غزل کا شاعر انسانی زندگی کے رشتوں اور معاملاتِ درونِ پردہ کو پیش کرنے میں بھی کسی طرح کی جھجک یا شرم محسوس نہیں کرتا تھا۔ بہ ظاہر یہ ایک آزادانہ رویّہ تھا، لیکن اُس غزل کی بنیاد سراسر جذبات اور تخیلات پر تھی۔ اُس میں تفکر و تعلق کی وہ کارفرمائی نہیں تھی جو افکار و نظریات کی کوئی نئی دنیا آباد کر سکے۔ یہ غزل تقلید کے حصار ہی میں قید رہ کر ادب پر

اجارہ داری ثابت کرتی رہی۔

انیسویں صدی عیسوی میں جب ہندوستان میں سماجی بیداری کے اثرات ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے تب اردو میں علمی نثر کا سلسلہ شروع ہوا۔ اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کے ظہور وشیوع کے ساتھ اردو میں دانش وری کی روایت کے آثار بھی ہویدا ہوئے۔ بالاتفاق اردو کے پہلے دانش ور سر سید احمد خاں (۱۸۱۷-۱۸۹۸ء) ہیں۔ یہ وہی سر سید احمد خاں ہیں جو انگریز سرکار کی ملازمت میں ہونے کے باوجود ۱۸۵۷ء سے پیشتر انتہائی قدامت پرست تھے۔ اس حقیقت کا ثبوت اُن کی ابتدائی تصانیف ہیں[1] جن کے موضوعات، ترتیب وتنظیم، پُر تکلف وپُر شکوہ زبان واسلوب سے اُن کی قدامت پسندی کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ سر سید احمد خاں سے پیشتر مرزا غالب (ف ۱۸۶۹) آنے والے وقت کی آہٹ کو محسوس کر چکے تھے، اور آئین اکبری (اول ۱۸۵۶ء) کی تقریظ میں انھوں نے اس کا اظہار بھی کیا تھا، جسے سر سید نے اس وقت ناپسند کیا تھا۔ اس طور غالب وقت کے تقاضے کو سمجھنے اور ہوا کے رُخ کو محسوس کرنے میں سر سید سے دو قدم آگے رہے۔ بعد میں انھوں نے غزل کو فکری فضا سے ہمکنار کیا۔ غالب کی اس عقلیت زدگی نے بقول پروفیسر آل احمد سرور، ''اردو شاعری کو ایک نیا ذہن عطا کیا۔''

اٹھارہ سو ستاون عیسوی میں ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل اقتدار میں آجانے کے بعد ہی سر سید کو یہ احساس ہوا کہ ہندوستانیوں، خصوصاً مسلمانوں کی فوز وفلاح کا راستہ نئے حکمرانِ ملک سے رشتۂ یگانگت جوڑنے، اُن کے تعلیمی نظام کو اختیار کرنے اور ان کی ایجادات واختراعات سے متمتع ہونے ہی میں ہے۔ لہٰذا انھوں نے قوم کی فلاح کا راستہ تعلیم جدید کے صیغہ میں تلاش کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو بھی عملی اقدامات کیے، وہ ہماری معلومات میں ہیں۔

سر سید اور رُفقائے سر سید نے علمی، ادبی اور تعلیمی میدان میں جو خدمات انجام دیں، اُن کے جو نتائج برآمد ہوئے اُن برآمدہ نتائج کو سر سید تحریک سے علیٰحدہ کر کے دیکھنا مناسب نہیں ہوگا۔ سر سید تحریک کے مثبت ومنفی اثرات اس وقت کی تعلیم، تہذیب، معاشرت اور

سیاست پر مرتب ہوئے، ان اثرات میں سرسید کی دانش وری کارفرما رہی۔

سرسید کی ''فوج کے ایک نامی گرامی پہلوان[۲]'' شبلی (ف ۱۹۱۴ء) بھی تھے، جن کی علمی ترقی اور فکر ونظر کی تبدیلی میں سرسید کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ تقریباً سولہ سال (۱۸۸۳ تا ۱۸۹۶ء) سرسید کے ساتھ رہے۔ اور سرسید کے تعلیمی مشن کی اشاعت میں بھی حصہ لیتے رہے، جس کا ثبوت کالج میں کی گئیں ان کی تقریریں اور پڑھی گئیں متعدد نظمیں ہیں۔ سرسید کی وفات (۱۸۹۸ء) کے بعد انھوں نے علی گڑھ چھوڑ دیا[۳]۔ اور اپنے عملی اقدامات کے لیے علیحدہ راستے تلاش کیے۔ سرسید کی طرح انھوں نے بھی علم وادب، تعلیم اور سیاست پر دانش ورانہ اثرات مرتب کیے[۴]۔

سرسید اور شبلی دونوں قدامت سے جدیدیت تک آئے تھے۔ دونوں کے یہاں دانش وری علم کے راستے سے آئی تھی۔ لیکن سرسید اور شبلی کی عملی سوچ میں نمایاں فرق ہے۔ شبلی علم میں ڈوب کر زندگی کا سراغ پانے کی کوشش کرتے ہیں جب کہ سرسید احتیاج علم کے ساتھ دنیوی فلاح کی راہ بھی تلاش کرتے ہیں۔ ایک کا نقطۂ نظر پہلے علمی پھر عمل اور دوسرے کا نقطۂ نظر اول عملی بعدۂ علمی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے یہاں جدید کاری اور مغرب کاری میں فرق محسوس نہیں ہوتا۔ وہ مذہب کو چھوڑ کر زندگی کے تمام معاملات، تعلیم، تہذیب، معاشرت، کلچر، سیاست علم وادب میں مغربی طریق کار کو پسند کرتے اور اِسی کی ترغیب دیتے تھے۔ وہ مذہب کی تعبیر بھی حالاتِ زمانہ کے موافق کرتے تھے۔ سرسید اور رفقائے سرسید کی مساعی سے بالفاظ دیگر ''سرسید تحریک'' سے ماضی کو مسترد کردینے اور اس کو دفترِ پارینہ سمجھنے کی شعوری رَد کا پتا چلتا ہے۔ یعنی: ''چلو تم اُدھر کو، ہوا ہو جدھر کی۔'' اس کے برخلاف شبلی کے یہاں ماضی کا زبردست عرفان ملتا ہے۔ وہ ماضی پر اصرار نہیں کرتے اور نہ جدید کاری سے متوحش ہوتے ہیں، بلکہ وہ:

اول: جدیدیت اور مغربیت میں امتیاز کرتے ہیں۔

دوم: قدامت اور مشرقیت کے فرق کو محسوس کرتے ہیں۔

سوم: دونوں کی خوبیوں اور خامیوں کو نظر میں رکھتے ہیں۔

چہارم: جدیدیت اور قدامت کو ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے۔

اس طور پر جدیدیت کی خوبیوں سے واقفیت بہم پہنچا کر مشرقیت کی اصلاح تجویز فرماتے ہیں اور مشرقیت کی خوبیوں سے باخبر ہو کر جدیدیت کے نقائص سے مطلع کرتے ہیں۔ بقول شیخ محمد اکرام:

> اُن کو یقین آتا گیا کہ قومی مسائل کا حل قدیم یا جدید سے نہیں بلکہ جدید آمیز قدیم سے ہوگا اور اس خیال کو انھوں نے ندوہ میں عملی صورت دینی چاہی۔ فی نفسہ یہ اقدام نیک تھا۔ (شبلی نامہ۔ مطبوعہ لکھنؤ سنہ ندارد، ص ۱۹۹)

شبلی نے سرسید کے ساتھ رہ کر یہ محسوس کرلیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی قیادت ابھی علماء کے ہاتھوں میں ہے۔ انھوں نے ندوہ کی ایک ابتدائی تقریر میں کہا تھا:

> ''قوم کی زندگی کا بہت بڑا حصہ اب بھی علما ہی کا حق ملکیت ہے اور وہی اس حصہ کی فرماں روائی کے کامل الاختیار ہوسکتے ہیں۔   (حاشیہ شبلی نامہ، ص:۲۰۲)

ایک خط میں مولانا ابوالکلام آزاد کو لکھتے ہیں:

> آپ کو اب زیادہ مولویت کی صورت میں رہنا چاہیے۔ اس سے بہت اچھے اچھے کام لے سکتے ہیں۔
>
> (خط نمبر ۱۳، مکتوبہ ۱۲؍جون ۱۹۱۰۔ مکاتیب شبلی اعظم گڑھ، ۱۹۶۶، ص ۲۷۱)

شبلی کی نظر میں علما کلیتاً جدید نہیں بن سکتے۔ قوم کے ذہن میں اُن کا جو تصور مستحکم ہو چکا ہے انھیں اس کا ہر حال میں لحاظ رکھنا ہوگا، خواہ دنیا کتنی ہی جدید ہو جائے۔ اگر علما کلیتاً جدید ہو جائیں گے تو قوم انھیں مسترد کردے گی۔ اور اُن کی اختیار کردہ جدت معاشرے میں فکری انتشار کا سبب بنے گی۔ اسی لیے انھوں نے اعتدال کا راستہ اختیار کیا۔ عملی طور پر انھوں نے کوشش کی کہ آئندہ علما کی جو کھیپ تیار ہو وہ زمانہ کے تقاضوں سے پوری طرح باخبر ہو۔ وہ اولوالعزم، حریت پسند اور اعتدال پسند ہو۔ علوم وفنون میں مہارت تامہ رکھنے کے ساتھ ساتھ ادراکِ حقائق کا بھی شعور رکھتی ہو۔ اپنے عہد کی مروجہ زبانوں اور لٹریچر سے واقف ہو، ملک اور بیرونِ ملک میں ہونے والی علمی تحقیقات سے باخبر ہو، قدیم افکار ونظریات کا عرفان اور عصری

علوم وافکار کی آگہی رکھتی ہو۔ مسلمانوں کی علمی، ادبی اور ذہنی تاریخ سے واقف ہو اور علمی بنیادوں پر تہذیب تمدن، سیاسیات حاضرہ، مذہبی، معاشرتی اور ملّی مسائل کے حل کے لیے کوشاں ہو۔

شبلی نے ذاتی طور پر علما کو متحد کرنے، نصاب تعلیم میں نئی راہیں نکالنے، اشاعت اسلام کے لیے تدبیریں اختیار کرنے، عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کرنے، تصنیفی و تالیفی مشاغل کو فروغ دینے، سیاسیات میں حصہ لینے، ہندو مسلم اتحاد کو فروغ دینے، قومی معاملات و مسائل وسائل کو حل کرنے، نئے افکار و نظریات سے استفادہ کرنے اور قوم میں آزادی کا جوش پیدا کرنے میں جو مخلصانہ اور سرفروشانہ جدو جہد کی اس نے قوم کے خیالات میں ایک انقلاب برپا کردیا۔ مخالفتوں کے باوجود حالات و واقعات نے اُن کا ساتھ دیا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہوئے۔

سطور ذیل میں شبلی کے مکاتیب سے چند اقتباسات پیش کیے جارہے ہیں جن سے اُن کی دانش ورانہ بصیرت و بصارت پر روشنی پڑتی ہے:

''افسوس ہے کہ عربی تعلیم کا پیمانہ یہاں (قسطنطنیہ میں) بہت ہی چھوٹا ہے اور جو طریقۂ تعلیم تھا اس میں یورپ کا ذرا پرتو نہیں۔ جدید تعلیم وسعت کے ساتھ ہے لیکن دونوں کے حدود جدا جدا رکھے گئے ہیں اور جب تک یہ دونوں ڈانڈے نہ ملیں گے، اصلی ترقی نہ ہوسکے گی۔ یہی کمی تو ہمارے ملک میں ہے جس کا رونا ہے۔''

(بنام سرسید احمد خاں مکتوبہ ۱۵ر جون ۱۸۹۲ء)

مسلمانوں پر افسوس ہے کہ نہ تو نئی عمدہ باتوں کو اختیار کرتے ہیں، نہ پرانی سے کام لیتے ہیں۔　(بنام عطیہ بیگم فیضی، مکتوبہ قیاساً ۱۹۱۱ء)

''یہاں آکر میرے تمام خیالات مضبوط ہو گئے۔ معلوم ہوا کہ انگریزی خواں فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے۔ مذہب کو جانے دو۔ خیالات کی وسعت، سچی آزادی، بلند ہمتی، ترقی کا جوش برائے نام نہیں۔ یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا۔ بس خالی کوٹ پتلون کی نمائش گاہ ہے۔ ہمارے شہر کے نوخیز لڑکے مجھ کو بی، اے کی نسبت یہ خیال دلاتے تھے کہ وہ مذہبی باتوں کو تمام تر ضعیف ثابت کردیں گے۔ لاحول ولا۔ وہ غریب تو زمین کی

حرکت بھی سمجھ نہیں سکتے۔"	(بنام مولوی محمد سمیع مکتوبہ ۱۸۸۳ء)

"اشاعت الاسلام ایک ہلکا خاکہ ہے۔ میرا نصب العین ایک مذہبی عام انجمن ہے۔ ندوہ ہوسکتا تھا۔ لیکن وہ مولویوں میں پھنس گیا اور یہ فرقہ کبھی وسیع الخیال اور بلند ہمت نہیں ہوسکتا۔ حالانکہ اب تمام تفرقہ ہائے باہمی کے نظرانداز کرنے کا وقت ہے۔"

(بنام محمد ریاض حسن۔ مکتوبہ ۱۸؍مارچ ۱۹۱۳ء)

"ندوہ کا مقصد اسلام کی حمایت اور علوم دینی کا بقا ہے لیکن نہ اس طرح کہ جو پرانے خیال کے مولوی چاہتے ہیں۔ پس گویا ندوہ مذہبی تعلیم کی اصلاحی صورت ہے۔ اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کرنا ہے تب اس کے مقصد کی اہمیت معلوم ہوگی۔"

(بنام عطیہ فیضی، مکتوبہ ۱۷؍فروری ۱۹۰۸ء)

"میں علمی ذخیرہ کو جس سطح پر لانا چاہتا ہوں اس کے لیے زینے درکار ہیں۔ الغزالی پہلا زینہ ہے۔ دوسرا تاریخ علم کلام، پھر اصلی سطح یعنی علم کلام جدید ہے، جو زیر تصنیف ہے۔ ..غزالی میں اگر کھل کھیلتا تو علما برسوں بلکہ قرنوں کے لیے ہاتھ سے نکل جاتے اور مجھ کو ان سے کٹ کر الگ ہوجانا منظور نہیں۔

(بنام ایم مہدی حسن مکتوبہ ۱۱؍مئی ۱۹۰۵ء)

"خط سے معلوم ہوا عربی عبارت لکھی ہے۔ داؤد بھائی کے پاس بھیجتے ہو۔ اس قسم کے مہملات کام کروگے؟ عربی عبارت لکھ کر اپنا دل خوش کروگے کہ دوسرا حریری پیدا ہوا اچھا پھر نتیجہ کیا؟ مسلمانوں کو آج کل حریری اور اِمراؤ القیس کی ضرورت ہے؟"

(بنام حمید الدین فراہی مکتوبہ ۲۲؍فروری ۱۹۰۲ء)

"تم اپنا وظیفہ مخصوص عبدالواجد متعلم درجۂ تکمیل کے نام کردو۔ معتمد مال کو اطلاع دو اور لکھ دو کہ یہ وظیفہ لیاقت ہے اور اُس وظیفہ کے علاوہ ہے جو ان کو خوراک کے لیے ملتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہاں اب تک خوراک کا وظیفہ ہے جس میں سب برابر ہیں۔ لیاقت کا کوئی وظیفہ نہیں اس لیے طلبہ کو کوئی تحریک نہیں ہوتی۔"

(بنام حمید الدین فراہی۔ مکتوبہ ۸؍فروری ۱۹۱۲ء)

''نصاب تعلیم کے متعلق میں سرے (سے) اس کا مخالف ہوں کہ عورتوں کے لیے الگ نصاب ہو۔ یہ ایک اصولی غلطی ہے، جس میں یورپ بھی مبتلا ہے۔ کوشش ہونی چاہیے کہ ان دونوں صنفوں میں جو فاصلہ پیدا ہوگیا ہے وہ کم ہوتا جائے نہ کہ بڑھتا جائے اور بات چیت، رفتار گفتار، نشست برخاست، مذاقِ زبان سب الگ ہوجائیں۔ یوں ہی تفرقہ بڑھتا رہا تو دونوں دو مختلف نوع ہوجائیں گے۔ امریکہ کی ایک لیڈی نے اس پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے۔ شاید تمھاری نظر سے گزری ہو۔

البتہ بعض چیزیں مثلاً رضاعت، پرورشِ اولاد وغیرہ مضامین عورتوں کے نصاب میں اضافہ ہونے چاہئیں۔''   (بنام عطیہ بیگم فیضی، ۲۶ مئی ۱۹۰۹ء)

''عورتوں کے متعلق تمھاری رائے ہے کہ وہ دنیوی اور معاشی علوم کم پڑھیں اور تم اس کو پسند نہیں کرتیں کہ عورتیں خود کمائیں اور کھائیں، لیکن یاد رکھو مردوں نے جتنے ظلم عورتوں پر کیے، اس بل پر کیے کہ عورتیں ان کی دست نگر تھیں... ہاں یہ اعتراض صحیح ہے کہ موجودہ طرز تعلیم سے بچے خاندان سے اجنبی ہوجاتے ہیں، لیکن خاندان سے زیادہ تر چسپیدگی بھی کوئی مفید چیز نہیں۔ مہمات اُمور رک جاتے ہیں۔''

(بنام عطیہ بیگم فیضی۔ ۹ر جون ۱۹۰۹ء)

''عورتوں کی دیو پیکری پر تم نے اس قدر طولانی تقریر لکھی۔ لیکن میری رائے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ یہ تو مسلّم ہے کہ صحت کے لیے، تندرستی کے لیے، جسم کی موزونی کے لیے، جامہ زیبی کے لیے مردانہ ورزشیں مفید ہیں۔ جو کچھ بحث ہے، یہ ہے کہ عورتوں کے زنانہ حسن میں فرق آتا ہے۔ لیکن میں لکھتا ہوں کہ اس سے جمال اور دو بالا ہوجاتا ہے، یہ صرف میری رائے نہیں، بڑے بڑے اہلِ نظر کا یہی فیصلہ ہے۔ کاتی ہمدانی کے قصیدے کے چند شعر لکھتا ہوں... امین الرشید (ہارون الرشید کا بیٹا) کی تمام کنیزیں مردانہ کپڑے پہنتی تھیں اور ہتھیار لگاتی تھیں۔ تیموریوں کے ہاں حرم کا چوکی پہرہ ترکی عورتوں سے متعلق تھا۔ (جو) مردانہ ہتھیار لگاتی تھیں۔ آج بھی حیدرآباد میں زنانہ پلٹنیں ہیں، جو محلات میں پہرہ دیتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ جب تک عورتیں نازک بنی

رہیں گی، مردان کے پورے حقوق نہ دیں گے۔" (بنام عطیہ فیضی۔ ۲۱ر جون ۱۹۰۹ء)

"مجھ کو اس کام کے علاوہ دارالمصنفین اور دارالتکمیل کی فکر ہے۔ ندوہ میں کام کرنا ممکن نہ تھا۔ چھ برس تک کشاکش میں گذرے۔ جو کچھ ہوگیا وہ تعجب انگیز ہے۔ بہر حال صورت حال موجودہ یہ ہے کہ اسکول کے پاس ہی میرے خاندان کا باغ ہے، جس کا کل رقبہ گیارہ بیگھا پختہ ہے۔ اسی کو وقف کر رہا ہوں اور شرکا بھی راضی ہو گئے ہیں۔ مسودہ بھی لکھا جا چکا ہے۔ رجسٹری کرانا ہے۔ دو بنگلے پہلے سے موجود ہیں۔ کتب خانہ (دوبارہ) بقدرِ معتد بہ مہیا ہو گیا ہے اور بڑھتا جاتا ہے......

اس کے ساتھ دارالتکمیل بھی کھول رہا ہوں۔ یعنی ادب اور تفسیر کی تکمیل کے لیے طلبہ کو تیار کروں۔ دو مددگار ہوں گے۔ انتہائی صفوں کو خود پڑھاؤں گا۔ سردست طلبائے تصنیف کی تعلیم کا یہ طریقہ ہوگا کہ پہلے چھوٹے چھوٹے عنوانات اور ان کے متعلق ذخیرۂ معلومات اور کتابیں ان کو دی جائیں گی، جو کچھ لکھیں گے اُن کا عیب و ہنر اُن کو بتایا جائے گا، پھر پمفلٹ، رسالے اور پھر تصانیف کرائی جائیں گی۔ وظائفِ تصنیفی مقرر ہوں گے، جو کم از کم ۲۰، ۱۵ روپے ماہوار ہوں گے۔"

(بنام مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی۔ ۱۶ر ستمبر ۱۹۱۴ء)

"اس وقت مسلمان سخت پراگندہ اور پریشان خیال اور پریشان عمل ہو رہے ہیں۔ کسی خاص مرکز پر ان کو لانا ہے۔ ورنہ ہر طرف سے بھٹکتے آخر بالکل برباد ہو جائیں گے۔" (بنام مولانا ابوالکلام آزاد۔ ۲۰ر اگست ۱۹۱۳ء)

"پولٹیکل معاملات میں جو طوائف الملو کی پیدا ہوگئی ہے، سخت قابلِ نفرت ہے۔ وزیر حسن اور امیر علی کا کیا مقابلہ ہے؟ قوم حقیقت میں سرسید مرحوم کے وقت بھی اندھی تھی اور اب بھی ہے۔"

مذکورہ بالا مثالوں میں حسّی مشاہدہ بھی ملتا ہے اور خارجی تجربہ بھی۔ روشن خیالی بھی نظر آتی ہے اور ترجمانی بھی۔ نتائج تک پہنچنے کی سعی و تدبیر بھی ملتی ہے اور انکار و احتجاج کی جرأت و روش بھی۔ مخصوص نوعیت کا ذہنی معیار بھی محسوس ہوتا ہے اور اپنی بات کہنے کا سلیقہ و

تہذیب بھی۔ دراصل یہ تمام چیزیں دانش وری ہی کا حصہ ہیں۔

ان خطوط میں شبلی نے جہاں انگریزی داں فرقے کو مہمل قرار دیا ہے، وہیں مولویوں میں وسیع الخیالی اور بلند ہمتی کا رونا رویا ہے۔ گویا دونوں فرقے جدیدیت اور قدامت کی انتہاؤں پر ہیں اور قومی زندگی میں مستقل کشمکش کا سبب بنے ہوئے ہیں۔ شبلی نے اس کشمکش کو کم کرنے میں فی الواقع بڑے تدبر سے کام لیا۔ ان کی حکیمانہ بصیرت اور عالمانہ فہم وفراست نے دونوں کے درمیان تطبیق و مفاہمت کی راہ ہم وار کی اور ایک دوسرے سے اخذ واستفادہ کرنے کی عملی صورتیں تجویز فرمائیں۔ اُن کے جملہ تحریری وتقریری سرمایۂ ادب میں یہی تدبر، دانش وری کی ایک مستقل رَو کی صورت میں نظر آتا ہے۔

سچی دانش وری (سرورؔ)، عقلیت زدگی (فاروقیؔ) یا خردافروزی (نارنگؔ) علم وفضل ہی سے نمو پاتی ہے۔ علم اگر کامل ہے اور وہ عرفان و آگہی کے دروازے وا کر چکا ہے تو وہ تفکر (Reflectivity) کی راہ پر ڈال دیتا ہے، تب دانش ور زندگی کے ہر پہلو اور محاذ پر اپنے مرکزی خیال کے ساتھ در آتا ہے۔ مغربی فلسفی برٹ نارڈ رسل (Bertnard Russel) کے نزدیک عقلیت کے دو رخ ہیں۔ نظری عقلیت یعنی عقلی سوچ، عملی عقلیت یعنی عقلی چلن۔ جس اعتقاد کی بنیاد روایتوں، خواہشوں اور پسند و ناپسند پر ہو، وہ نظری عقلیت ہے اور جس اعتقاد کے پس پشت حسّی مشاہدہ اور خارجی تجربہ ہو، وہ عملی عقلیت کے ذیل میں آئے گا۔ شبلی کے یہاں ہمیں عقلی چلن یا عملی عقلیت کا شدید احساس ہوتا ہے۔ انھوں نے زندگی کے تمام فیصلے اور اقدامات سوچے سمجھے اور منصوبہ بند طریقے پر کیے۔ اُن کی تصنیفات میں بھی فکری ربط اور تسلسل کی افادی اور مقصدی صورت ونوعیت واضح ہے۔

سرسید کے بعد دانش وری یا خردافروزی کی روایت شبلی ہی کے ذریعے آگے بڑھی اور آنے والی نسل پر اُن کے افکار ونظریات نے دیرپا اثرات مرتب کیے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور:

> ''ہماری ذہنی تاریخ کا یہ ایک دلچسپ عجوبہ ہے کہ ایم اے او کالج سے جو پہلی تعلیم یافتہ نسل نکلی، وہ سرسید کے مقابلے میں شبلی سے زیادہ متاثر تھی۔''

(اردو میں دانش وری کی روایت۔ مشمولہ رضا لائبریری جرنل رامپور شمارہ ۱، ۱۹۸۹ء)

عرصۂ دراز سے سرسید جدید کے اور شبلی قدیم کے ترجمان سمجھے جاتے رہے ہیں۔ دونوں کے درمیان خطِ تنسیخ کھینچ کر اُن کے مداحین ومخالفین، جدید وقدیم، مشرق ومغرب، علی گڑھ اور ندوہ جیسے اختلافی اور تقابلی موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے رہے اور ایک دوسرے کی فوقیت کو منوانے کے لیے ذہنی تعصبات کا شکار ہوتے گئے۔ اس طرح کبھی سرسید اور کبھی شبلی کی عظمت کو قربان کرتے رہے۔ بایں وجہ شبلی کی علمی فتوحات اور فکری بالغ نظری کا غیر جانبدارانہ جائزہ نہیں لیا جاسکا۔

نئی نسل نے شبلی کو اپنی نظر سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے اور یہ کوشش بار آور ہورہی ہے۔ آج یہ محسوس کیا جارہا ہے کہ سرسید اور شبلی دونوں علمی اور قومی خدمات کے لیے مخلص تھے۔ دونوں نے قوم کے لیے زندگی کی آسائش کو تج دیا تھا اور اپنی زندگیوں کا ہر لمحہ قوم کی ترقی و بقا کے لیے وقف کردیا تھا۔ فرق صرف طریق کار کے انتخاب کا تھا اور یہ انتخاب مذاق طبیعت کے اختلاف کے عین مطابق تھا، جس نے دو فکری دھاروں کی شکل اختیار کرلی تھی۔ ان دو فکری دھاروں کے اثرات مسلمانوں کی موجودہ زندگی میں بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔

حوالے

۱۔ جام جم (سالِ تالیف ۱۸۴۰ء) آثار الصنادید (۱۸۴۷ء) قولِ متین در ابطال حرکتِ زمین (۱۸۴۸ء)، رسالہ راہِ سنت در ردّ بدعت (۱۸۵۰)۔

۲۔ یہ جملہ مولانا عبدالحلیم شرر (۱۹۲۶ء) کے اس تعزیتی نوٹ سے ماخوذ ہے جو شبلی کی وفات کے بعد انھوں نے الناظر لکھنؤ جلد ۱۱، شمارہ ۶۶، دسمبر ۱۹۱۴ء میں لکھا تھا۔ یہی وہ مضمون ہے جس میں شبلی اور سرسید کے درمیان اختلاف آرا کو اس طور پر پیش کیا گیا، جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ شبلی خود کو سرسید سے مافوق سمجھتے تھے۔ اور ان کی انانیت ہی علی گڑھ سے علیحدگی کا باعث بنی۔ اس مضمون نے شبلی اور سرسید، علی گڑھ اور ندوہ جیسے تقابلی عنوانات کے لیے مسالے کا کام کیا اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

۳۔ شبلی ایک خط میں مولانا حبیب الرحمٰن شروانی کو لکھتے ہیں: سچ یہ ہے کہ صرف ندوہ کے لیے میں نے کالج چھوڑا تھا۔ خط نمبر ۴۱، مکتوبہ ۲۴؍اگست ۱۹۰۲۔

۴۔ اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ سرسید اور شبلی نے قوم کی فلاح کا جو نسخہ تعلیم و تربیت کے صیغہ میں تلاش کیا تھا اس کے پس پشت غیر ملکی اسفار کے اثرات نے بھی ذہن سازی کا کام کیا تھا۔ سرسید نے تقریباً سترہ مہینے لندن میں قیام کیا۔ (مدت سفر یکم اپریل ۱۸۶۹ء تا ۲؍اکتوبر ۱۸۷۰ء) ان سترہ مہینوں میں انھوں نے انگلستان کے طریقۂ تعلیم، طرزِ تمدن، حسنِ معاشرت اور ہر طرح کی ترقی کے اسباب کا بغور مطالعہ کیا اور اپنی قوم کی ترقی کے لیے نئی راہیں تجویز کیں۔

اس کے برخلاف شبلی نے ''گذشتہ شاہانہ اسلامی شان وشوکت کی واحد یادگار'' ٹرکی کا سفر کیا۔ (مدت سفر ۲۶؍اپریل ۱۸۹۲ء تا نومبر ۱۸۹۲ء) قسطنطنیہ، بیروت، بیت المقدس اور قاہرہ کے کتب خانوں، مدرسوں اور کالجوں کی سیر کی۔ بقول سید سلیمان ندوی:

''وہ یہ جاننے کے لیے بیتاب تھے کہ اُس ملک میں جہاں مسلمانوں کی حکومت ہے۔ قدیم وجدید کو کس طرح پیوند دیا گیا ہے۔ لیکن جب یہاں پہنچ کر انھوں نے دیکھا کہ یہاں بھی قدیم وجدید کے درمیان حد فاصل قائم ہے تو ان کے دل کو چوٹ لگی۔''

(حیات شبلی ص،۲۰۰)

یہ ان اسفار ہی کا نتیجہ تھا کہ سرسید نے ''علی گڑھ تحریک'' اور شبلی نے تحریک ندوہ کو رفتار دی۔

ڈاکٹر علیم صبا نویدی

بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات

اگر ہم غالب کی شخصیت کی پرتیں وا کرتے جائیں تو وہ ہمیں ہمہ رنگ و ہمہ جہت ملے گی جو مکمل تابانی اور شان و شوکت سے مملو تھی۔ پوری اردو دنیائے ادب ان کی ہمہ گیری کو تسلیم کر چکی ہے، بقول حکیم کوثر چاند پوری ''غالب کو ہمارے ملک میں قومی شاعر تسلیم کر لیا گیا ہے...... ان کے کلام میں یاس و حرمان کے عناصر بھی ملتے ہیں اور رجائیت کے جلوے بھی نظر آتے ہیں۔ یہ تضاد نتیجہ ہے ماحول اور ان کی توانا شخصیت یا ذات کا۔ وہ جس فضا میں پیدا ہوئے وہ انحطاط و زوال کی فضا تھی۔'' اکابرینِ ادب کی رائے میں ان کی ادبی شخصیت صاف شفاف اور حسین امتزاجات سے متصف تھی۔ غالب ادیب بھی تھے اور شاعر بھی۔ نہ صرف شاعری میں بلکہ نثر نگاری میں انھوں نے اپنی انفرادیت قائم کی ہے۔ ان دونوں اصناف میں اپنے انوکھے اسلوب اور طرزِ نگارش کا ثبوت پیش کیا ہے اور ایک مخصوص بلندی کو چھو لیا ہے جس تک رسائی اگر ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں۔ غالب کی نثر نگاری میں ان کے مکتوبات کو سامنے رکھ کر ان کی شخصیت کی نفسیات کو سمجھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ غالب کی مکتوب نگاری کے سلسلے میں مولانا حالی نے ''یادگارِ غالب'' میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ''معلوم ہوتا ہے کہ مرزا ۱۸۵۰ء تک ہمیشہ فارسی میں خط و کتابت کرتے تھے مگر سنہ مذکورہ میں جب کہ وہ تاریخ نویسی کی خدمت پر مامور کیے گئے اور ہمہ تن ''مہر نیم روز'' کے لکھنے میں مصروف ہو گئے اس وقت بضرورت ان کو اردو میں خط و کتابت کرنی پڑی ہوگی۔''

پھر آگے چل کر حالی لکھتے ہیں۔ ''غالباً اردو زبان میں تحریر اختیار کرنے کو مرزا نے اول

اول اپنی شان کے خلاف سمجھا ہوگا، مگر جو انسان اپنے جس کام کو حقیر اور کم تر خیال کرتا ہے وہی کام اس کی شہرت اور مقبولیت کا باعث بن جاتا ہے۔ جہاں تک دیکھا گیا ہے مرزا غالب کی عام شہرت ہندوستان میں جس قدر ان کی اردو نثر کی اشاعت سے ہوئی ویسی نظم اردو اور نظم فارسی اور نثر فارسی سے نہیں ہوئی۔"

مولانا حالی کے مذکورہ بالا بیان میں جہاں تک مکتوبات کے تعلق سے بات ہوئی ہے اس میں اعتراض کی گنجائش نہیں مگر نظم کے تعلق سے حالی کا نظریہ بحث طلب ہے اور اس سلسلے میں حالی کے نظریات سے اکابرین نے اختلاف کیا ہے اس لیے کہ حالی نے مغربی ادب سے اثر لیا اور ان کا رویہ اردو نظم و غزل سے متعلق ذرا سخت ہوگیا۔ حالی کی پیروی میں مغرب زدہ ذہنوں کا انہماک بڑی حد تک معتوب ہوا ہے۔ یہاں نظریاتی پہلو سے مجھے بحث نہیں ہے۔

غالب کی نثر نگاری ان کے دور سے لے کر آج تک بے مثال تصور کر لی گئی ہے۔ آج بھی ان کے مکتوبات کے آئینے میں ان کی فکر کی گہرائی و گیرائی کو ناپنے کا عمل جاری ہے، ان مین ان کے دور کی شخصیتوں، ان کے دور کی تہذیب، معاشرے، تعلقات و تاثرات، زندگی کی افراتفری، تضادات و اتفاقاتِ خیالات وغیرہ کی بھرپور جھلکیاں ملتی ہیں۔ بالخصوص ان میں ان کے دور کی ادبی شخصیات سے متعلق غالب کے خیالات کا پتہ چلتا ہے اور انہی میں خود غالب کی ذہنیت کھل کر سامنے آتی ہے۔ محققین اور مؤرخین کے لیے ان کے مکتوبات دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ موجودہ صدی میں غالب تحقیق و جستجو کے لیے جس قدر کام میں لائے گئے ہیں، اتنا کسی اور شخصیت کو بہ استثنائے اقبال کام میں نہیں لایا گیا۔ وہ صرف اپنی صدی پر اثر انداز نہیں ہوئے ہیں بلکہ اس سے زیادہ اپنے بعد کی صدیوں پر حاوی ہیں۔

غالب کے دور میں جو سیاسی اور سماجی مد و جزر پیدا ہوا تھا اس کا تسلسل پوری صدی پر محیط رہا۔ غالب پر اس کا بڑا اثر ہوا چونکہ طبیعت میں شوخی و ظرافت تھی اور وہ عزم کے پکے تھے اور ان کی انا بڑی توانا اور احساس بڑا گہرا تھا جو ہر ارتعاش کو لے لیتا تھا، ان کی کسمپرسی کے عالم میں بھی دم توڑنے والا نہیں تھا اس لیے وہ دشوار ترین لمحات میں اکھڑنے کے بجائے مزید مستعد ہوجاتے ہیں۔ ان کے قدم فن و ادب کے میدان میں آخری سانسوں تک مستحکم

اور غیر متزلزل رہے۔ نظم ونثر میں اس کی مثالیں وافر مقدار میں اُجاگر ہیں۔ وہ سماج کا رونا نہیں روتے۔ ماحول ان کے لیے موثر تھا مگر اتنا نہیں کہ وہ اس کے بہاؤ میں بہہ جائیں۔ ان کی طبیعت میں خارجی طور پر تبدیلی لانے والے عناصر کمزور ہی رہے اور ان کی فطرت ہی ان کے فن پر اثر انداز رہی۔ انحطاط پذیر شعراء وادباء کے درمیان وہ عروجی شان سے آگے بڑھتے رہے۔ ان پر ضربیں لگانے والی شخصیات کو انھوں نے درگذر نہیں کیا بلکہ ان سے نبرد آزما ہوئے۔ اپنے مکتوبات میں وہ ان پر کڑی چوٹیں لگانے سے نہیں چُوکے۔ مکتوبات میں ان کی یہ بیباکی اور کھلا پن، ان کو معمہ بننے نہیں دیتا اور ایک ادبی شخصیت کا معمہ بنا بھی فریب ہے اور غالبؔ اس کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے اور اس بات سے پتہ چلتا ہے کہ غالب اپنے خیال کو بغیر آمیزش کے خالص طور پر پیش کر دینے کے روادار ہیں۔

مرزا غالبؔ ہمیشہ اپنے لیے نئی راہیں تلاش کر لیتے تھے۔ اسے تلاش کہنا شاید غلط ہوگا کیوں کہ فطری اُپج اور فطری ڈھلاؤ تلاش وجستجو سے مبرّا خصوصیات ہیں۔ ان کا ذہن جیسا سوچتا تھا ویسا ہی اظہار بھی اپنا چولا بدل لیتا تھا یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اظہار کی ضرورت پر ذہن فطری سطحوں پر آجاتا تھا، فکر اور فطرت کا یہ ربط غالبؔ کے ہاں دیگر شعراء سے کہیں زیادہ ہی تھا بلکہ آفاقی حدوں کو چھو لیتا تھا۔ فکری بلندی کا راز غالبؔ نے اپنے دور پر بھی اُجاگر کیا ہے اور آنے والے دور کو بھی اس سے آشنا کیا ہے۔ لفظی بازی گری سے اردو شاعری کو آزاد کرنے اور خصوصاً غزل کو آزاد فضا یا نئی فضا میں سانس لینے کا عمل غالبؔ سے شروع ہوتا ہے۔ تنگ بندی کا خاتمہ ہوا اور مضامین کی عُلویت اشعار میں کھپنے لگی۔ غالبؔ کی شاعری میں ایجاز واختصار بھی ہے اور تفصیلی اہتمام بھی۔ غالبؔ کی غزلوں میں ایجاز واختصار اتنا زیادہ ہے کہ فکر ان میں ایک لمحہ کے لیے اُلجھ جاتی ہے اور پھر شاعر کے ذہن کی کیفیات کو اُجاگر کرنے والی لفظیات کے اندر معنی کے سمندر میں غوطہ لگا کر قاری کو سطح پر آنا ہوتا ہے۔ اسی لیے شاید غالبؔ کو دقیق گو کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات غالب نفسیاتی گہرائیوں کو ناپنے کے عمل میں ذرا دشوار لہجہ اختیار کر لیتے ہیں مگر رفتہ رفتہ ان کا یہ لہجہ مقبول و مانوس ہونے لگتا ہے۔ غالبؔ کے اس پہلو کو ان کے شارحین اور ناقدین نے قاریوں کے لیے آسان بنا دیا

ہے۔ غالبؔ کو اپنی فارسی دانی پر بہت ناز رہا ہے اور جب ان سے کسی موقع پر استفسار کیا گیا کہ وہ اردو میں اپنے خیالات تحریر فرمائیں (اور یہ فرمائش نثر کے لیے تھی) تو جواب دیتے ہیں کہ اس میں (اردو میں) گنجائش عبارت آرائی کہاں ہے؟ اور آگے یہ بھی کہتے ہیں ''اردو میں اپنے قلم کا زور کیا صَرف کروں گا اور عبارت میں معانی نازک کیوں کر بھروں گا؟ یہ محض غالبؔ کی کسر نفسی تھی مگر ہم دیکھتے ہیں خطوط نگاری میں غالبؔ نے جو مقام و مرتبہ حاصل کیا ہے اس کی مثال اردو ہی کیا کسی بھی عالمی زبان میں نہیں ملتی۔ غالبؔ کے باعث انشا پردازی ایک فن بن کر اُبھری۔ اس فن میں غالبؔ کی زبان بڑی بے باک ہے اور وہ روایات کی بھرپور عکاس ہے۔ غالبؔ کو ان کے مختصر دیوان اور انشا پردازی و خطوط ہی کے باعث عالمگیر شہرت نصیب ہوئی ہے۔ غالبؔ کے پردہ کرنے کے بعد ہند و پاک میں غالب شناسی کا جس قدر اہتمام ہوا ہے وہ کسی اور شاعر ادیب کے حق میں نہیں ہوا اور آج بھی غالبؔ کے ہاں نئے نئے پہلو تلاشے جا رہے ہیں۔ ''فکرِ غالب'' اور ''موضوعاتِ غالب'' کے متوازی بے شمار اساتذۂ فن نے اپنے قلم کو آمادۂ کار کیا اور ''غالبؔ اسکول'' کے نام سے شعراء پہچانے جانے لگے۔ مولانا الطاف حسین حالؔی کا ''تجزیہ غالب'' بڑا وقیع اور حقیقت پر مبنی ہے۔ غالبؔ کی غزل جس بنیاد پر قائم ہوئی ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے موصوف نے ''یادگارِ غالبؔ'' میں ایک جگہ لکھا ہے:

> ''میرؔ و سوداؔ اور ان کے مقلدین نے اپنی غزل کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ جو عاشقانہ مضامین صدیوں اور قرنوں سے اوّلاً فارسی اور اس کے بعد اردو غزل میں بندھتے چلے آتے ہیں وہی مضامین بہ تبدیلِ الفاظ اور بہ تغیر اسالیب بیان عامہ اہل زبان کی معمولی بول چال اور روز مرّہ میں ایسے مضامین بہت ہی کم نکلیں گے جو اس محدود دائرے سے خارج ہوں۔ ان کی بڑی کوشش یہ ہوتی تھی کہ جو مضمون پہلے متعدد طور پر بندھ چکا ہے وہی مضمون ایسے بلیغ اسلوب میں ادا کیا جائے کہ تمام اگلی بندشوں سے سبقت لے جائے۔ برخلاف اس کے مرزا نے اپنی غزل کی عمارت دوسری بنیاد پر قائم رکھی ہے۔ ان کی غزل میں زیادہ تر ایسے اچھوتے مضامین پائے جاتے ہیں جن کو اور شعراء کی فکر نے

بالکل مس نہیں کیا اور معمولی مضامین ایسے طریقے میں ادا کیے گئے ہیں جن کا ڈھنگ سب سے نرالا ہے اور ان میں ایسی نزاکتیں رکھی ہیں جن سے اکثر اساتذہ کا کلام خالی معلوم ہوتا ہے۔"

مولانا حالؔی کی معتبر رائے سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا اور نہ اس کی گنجائش ہے۔ "غالب فہمی" یا "تفہیم غالب" جیسی اصطلاحات میؔر اور ذوقؔ کے لیے نہیں برتی گئیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ غالبؔ کا کلام بہت دقیق ہے بلکہ اس کی وجہ غالبؔ کے ہاں موضوعات سے ابھرنے والی ابعاد کے باعث ہے۔ ان کے کلام سے نئے نئے پہلو تلاشے جاتے رہے ہیں۔ غالبؔ کے شارحین اکثر مقامات پر اختلافِ رائے بھی رکھتے ہیں۔ میر، ذوقؔ اور سودا وغیرہ کے معاملے میں ایسی بات نہیں ملتی۔

ہندو پاک میں غالبؔ کی مقبولیت کی انتہا غالبؔ پرستی کے طور پر بھی اُبھری ہے۔ غالبؔ ایک اچھے اور سچے انسان تھے۔ مروّت اور لحاظ مرزا کی طبیعت میں بدرجۂ غایت تھا۔ وہ مہمان نواز اور انسان دوست تھے۔ بے شمار لوگوں سے بہترین مراسم تھے اور اسی بنا پر ان کو مکتوب نگاری کے مواقع نصیب ہوئے۔ یہ سب کچھ ہونے کے باوجود وہ اخلاقی فلسفے سے کبھی نہیں الجھے اور ان کی شاعری فلسفے سے دور رہی۔ وہ خود کو پیغمبر نہیں سمجھتے تھے۔ ایسی صورت میں غالب پرستی کا مفہوم کچھ بدل سا جاتا ہے۔ شخصیت پرستی آج بھی ہندوستانی عوام میں ملتی ہے۔ اس حد تک غالبؔ سے بھی ہندوستانی اردو دان طبقے کا لگاؤ رہا ہے۔ وہ عوام و خواص میں محض اپنے فن سے مانوس رہے ہیں، اس ضمن میں کوثر چاند پوری کی آراء بڑی وقیع ہے۔ مصنفِ "جہانِ غالب" حکیم کوثر چاند پوری نے ایک انتقادی مضمون کے جواب میں بیان دیا ہے۔

"میں غالب کی عظمت اور ان کے کلام اور فکر و خیال کی بلندی کا ہر جگہ اعتراف کرتا ہوں اس کے باوجود میرے بیانات کو مخالفانہ اور منفی کہا جاتا ہے۔ کسی شاعر یا ادیب میں شعر و ادب کی خصوصیات ہی تلاش کی جاسکتی ہیں، اس میں پیغمبرانہ اوصاف کی جستجو کسی بھی طرح مناسب نہیں۔ شاعر اور ادیب کا اچھا انسان ہونا ہی بڑی بات ہے۔"

ہندو پاک میں غالب کی مدح سرائی محض نام آوری اور شہرت پسندی کے لیے نہیں ہوئی ہے۔ حالی سے لے کر آل احمد سرور، مالک رام، مولانا امتیاز علی عرشی، نثار احمد فاروقی، کالی داس گپتا رضا اور شمس الرحمٰن فاروقی تک جتنے بھی شارحین گذرے ہیں سبھی نے غالب کو سمجھا، پہچانا اور پھر عوام وخواص تک اس کی تفہیم کا بیڑا اٹھایا۔ یہ محض ایک تنقیدی وتفسیری یا تشریحی ضرورت ہی نہیں بلکہ غالب سے حظ اٹھانے کی انتہائی حد کا ردِّ عمل بھی تھا۔ تفسیر و تشریح اوسط درجہ کے شعراء کی بھی ہوسکتی ہے مگر غالب جیسا شاعر جب اپنے طور پر اپنی الگ کائنات کو لے کر ہندوستان کے اردو ادب پر حاوی ہوا ہے تو وہ اسی اپنی عظمت کے باعث ہے۔ لوگ کشاں کشاں غالب کی طرف بڑھے ہیں اور یہ کشش آفرینی روز بروز بڑھتی ہی جائے گی۔ اقبال کو غالب کے بعد یہ مقام حاصل ہوا ہے، مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال کی عظمت ان کی پیغامی شاعری کے باعث ہے۔ اس میں فکر کی تہیں اتنی گہری نہیں ہیں جتنی غالب کی شاعری میں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ غالب کی پردہ پوشی کے بعد بھی ڈیڑھ صدی کے عرصے میں غالب کا اردو ادب پر تسلط برقرار رہنے کے وجوہات کیا ہیں؟ ہندوستان میں اردو زبان کو کبھی زوال نہیں آیا، البتہ یہ ہوا کہ اس کی راہوں میں ہزاروں کانٹے بچھائے گئے اور اس سے بغض وعناد برتا گیا۔ ایسے ماحول میں بھی غالب کے موثر اور مقبول ہونے کی وجہ محض ان کی اپنی حاصل کردہ عظمت ہے۔ عالمی زبانوں میں ہمیشہ کسی ایک شاعر کو مرکزی قومی ولسانی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ انگریزی زبان میں جس طرح شیکسپیر کا نام لیا جاتا ہے، فارسی میں حافظ، سعدی اور رومی کا، سنسکرت میں کالی داس کا اور ٹمل زبان میں ترولور کا۔ اسی طرح اردو زبان کے ساتھ غالب کا نام لیا جاتا ہے۔

مضمون ''غالب کی شاعری کی ہمہ گیر معنویت کے چند پہلو اور غزل کے آئینے میں'' میں پروفیسر زاہدہ زیدی کے آغاز کے چند جملے قابلِ غور ہیں۔

> ''غالب ہماری اردو اور فارسی کے اہم ترین شاعر ہیں اور ان کا مقابلہ آسانی سے دنیا کے عظیم ترین شعراء سے کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم انھیں شہرۂ آفاق شعراء مثلاً سونوکلنیر ،

دانتے، گوئٹے، رومی، حافظ، ملٹن، ورڈز ورتھ، کالی داس، ٹیگور، اقبال، ایلیٹ اور بوجنبو مونتالے، وغیرہ کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھیں تو کسی قسم کی ندامت محسوس نہیں کریں گے بلکہ بیشتر صورتوں میں غالبؔ ہی کی عظمت کا پلڑا بھاری پائیں گے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر غالبؔ کا مقابلہ کسی عظیم آفاقی شاعر سے ممکن ہے تو وہ شیکسپیر ہی ہے جو مذکورہ شعراء میں بھی عظیم تر ہے۔ غالبؔ اور شیکسپیر میں کئی اعتبار سے گہری مماثلت محسوس کی جاسکتی ہے۔ دونوں نے زندگی کو اس کی ہمہ گیری، رنگارنگی، بوقلمونی، لطف ونشاط، محشر انگیزی، المناکی اور بے ثباتی کے ساتھ قبول کیا اور اسے سفید وسیاہ کے پیمانے سے نہیں ناپا بلکہ اس کے ہلکے گہرے، لطیف، خوش نما، دلنواز، یاس انگیز اور دردناک سبھی رنگوں کو اپنے فن میں سمویا۔

(مطبوعہ ''غالب نامہ'' ص نمبر ۲۵، جولائی ۱۹۹۸ء)

غالب شناسی کے تعلق سے اردو کے عظیم نقادوں مثلاً ڈاکٹر بجنوری، شیخ محمد اکرام، پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر رشید احمد صدیقی وغیرہ کی آراء سے پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے جو کچھ تحریر کیا ہے، اس پر بھی ایک نظر ڈال لینا ضروری سمجھتا ہوں۔

شعراء مابعد پر غالبؔ کے اثرات سے متعلق یوسف سلیم چشتی رقم طراز ہیں۔ ''اگر چہ غالبؔ کی زندگی میں بھی ان کے کمالِ فن کی بہت قدر ہوئی مگر وہ خود جس قدر ومنزلت کا مستحق اپنے آپ کو سمجھتے تھے، اس سے محروم رہے۔ اس محرومی یا ناقدری کا اظہار انھوں نے بارہا کیا ہے مثلاً ایک خط میں لکھتے ہیں:

''خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ ان باون برسوں میں اس نے کسی قدر معنی کے دروازے مجھ پر کھولے ہیں اور میری فکر کو کس قدر بلندی بخشی ہے مگر افسوس کہ لوگوں نے میرے کلام کی خوبی کو نہیں سمجھا۔''

بعض اشعار میں بھی در پردہ مرزا نے اسی ناقدری کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بیاورید گر اینجا بود زبان دانے
غریب شہر سخن ہائے گفتنی دارد

اس کے باوجود مرزا کو یہ یقین تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب ان کے کلام کی قدر ہوگی۔

''شہرتِ شعرم بگیتی بعدِ من خواہد شدن''

مقام مسرت ہے کہ غالب کی یہ پیشین گوئی پوری ہوگئی۔ موجودہ زمانے میں باستثنائے اقبال، مقبولیت کے اعتبار سے کوئی شاعر ان کی ہم سری نہیں کرسکتا۔ ڈاکٹر بجنوری، شیخ محمد اکرام، آل احمد سرور اور رشید احمد صدیقی نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ کلامِ غالب کی مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ اس کا حیرت انگیز تنوع ہے۔

۲۔ معنی آفرینی اور نازک خیالی کے بہترین نمونے ان کے کلام میں پائے جاتے ہیں۔

۳۔ ان کا کلام شوخی، طنز اور ظرافت کی خوبیوں سے مالا مال ہے۔

۴۔ مرزا نے اپنے اشعار میں انسانی فطرت کی دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ جو پڑھتا ہے اسے آپ بیتی کا لطف آتا ہے۔

۵۔ چونکہ ان کا کلام مشاہدات قلبی کا آئینہ ہے اس لیے ہر شخص متاثر ہوتا ہے۔ اس نکتہ کو ترجمانِ حقیقت، لسان العصر حضرت اکبرالہ آبادی نے یوں بیان کیا ہے:

نظم اکبر میں کوئی کشف و کرامات نہیں
دل پہ گذری ہوئی ہے اور کوئی بات نہیں

۶۔ مرزا کی مقبولیت کا راز، ان کے فسلفہ وتصوف میں نہیں ہے کیوں کہ اس قسم کے اشعار تو عوام کی فہم سے بالاتر ہیں بلکہ داخلی (باطنی) کیفیات کی مصوّری، رنگین جذبات کی تصویر کشی، نفس انسانی کی دھیمی آوازوں اور قلبِ انسانی کی دھڑکنوں کو حسین الفاظ کے پیکر میں پیش کرنے میں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں عالمِ رنگ و بو کے حقائق بیان کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔

۷۔ میخوار ہو یا محتسب، عاشق مزاج ہو یا فلسفی، ظرافت کا دلدادہ ہو یا غم زدہ، دلدادۂ فن ہو یا جاں دادۂ معنی، پرستارِ حسن و شباب ہو یا جویائے حقیقت، زاہدِ شب زندہ دار ہو یا رندِ بادہ خوار، لاہوتی یا ناسوتی، ان کے کلام میں ہر شخص کی دلچسپی کا سامان موجود ہے۔ اس تصور کا بھی کوئی ٹھکانہ ہے کہ جو شخص حق پرستوں کا ہمنوا ہوکر یہ نکتۂ معرفت بیان کررہا ہو۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

۸۔ایک بڑی وجہ مرزا کی مقبولیت کی یہ ہے کہ وہ نئی طرز کے آدمی تھے،عصر حاضر ان کے اندازِ فکر اور اسلوبِ تخیل کی تائید کررہا ہے۔ان کی زندگی طغرائے امتیازِ تقلید سے نفرت اور جدّت سے بے انتہا محبت ہے اور اس زمانہ میں یہی دو باتیں مرغوبِ خاص و عام ہیں۔ ہر شخص الاّ ماشاء اللہ یا تو مجتہد بنا ہوا ہے یا بننے کی کوشش کررہا ہے۔

۹۔ مرزا نے اپنی شاعری میں اسرارِ حیات بیان کیے ہیں اور چونکہ ہر شخص جویائے اسرار ہے، جسے دیکھو غالب کا پرستار ہے۔

مذکورہ بالا خیالات سے پوری طرح اگر اتفاق نہیں کیا جائے تو بھی غالب کے تعلق سے یہ نکات غور طلب ہیں۔کما حقہ ان باتوں کے بعض گوشے حقیقت نمائی کررہے ہیں۔ غالب کی مقبولیت اس میں بھی ہے کہ عوام میں بھی ان کے اکثر اشعار ضرب المثل بن گئے ہیں۔

غالب کی شخصیت ان کی نثر اور شاعری سے ماخوذ تاثرات ہی کے نتیجے میں ان پر کافی لکھا جاچکا ہے۔ بعضوں نے محض شخصی ذہانت و فطانت کو باعث فکر قرار دیتے ہوئے غالب کی شخصیت کی پرتیں کھولی ہیں اور اس شخصیت کی روشنی میں فن کو پرکھنے کا کام کیا ہے۔ پتہ نہیں یہ رویۂ عمل درست ہے یا نہیں مگر نفسیات کی رو سے یہ رویہ درست ہی معلوم ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ محض ذہانت و فطانت ہی کافی ہوں۔ جب تک شخص ماحول میں رہتا ہے وہ ماحول کے تاثر سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ خارجی اثرات سے درونی فکری لہریں باطن سے خارج کی طرف عود کرآنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس کی راہ ذہن و دل سے گذرتی ہے اور لا محالہ فنکار کی شخصیت کی تمام جولانیوں کو لے کر وہ خارج کی طرف لپکتی ہیں۔ غالب کو بچپن سے لڑکپن تک آنے میں جن حالات سے گذرنا پڑا ہے اس کا اظہار بہت کم ہوا ہے بلکہ نہیں کے برابر ہوا ہے۔ غالب کا زاویۂ نگاہ بچپن، لڑکپن، جوانی اور پیری متواتر بدلتا رہتا ہے جیسا کہ ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے مگر غالب کچھ زیادہ ہی حساس رہے ہیں۔ انھوں نے اصلی

احساس کو ہر وقت فنی جامہ پہنانے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس لیے کہ رسم و قدامت کی زنجیروں کو توڑتے اور اپنا نجی انداز قائم کرتے ہوئے آگے بڑھے ہیں۔ رسم پرستی کے خلاف ہمیشہ جنگ کی نوبت غالب کو پیش آئی ہے۔ کسی بھی رنگ سے وہ جلد بے زار ہو جاتے ہیں اور نئے رنگوں کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ بیدلؔ کی قیادت کا خیال آیا اور اس میں کوششیں ہوئیں مگر ماحول کے طعنوں کو نہ سہہ سکے اور اپنی طبع کی آواز کو لبیک کہتے ہوئے اس طرز سے ہاتھ اٹھا لیا۔ یہ رویہ غالبؔ نے عمر کے ساتھ ساتھ برابر جاری رکھا اور نوخیزی سے کہنہ مشقی تک پہنچتے پہنچتے ان کے قلم نے رنگا رنگی پیدا کی اور یہی بات دنیا کو بھی پسند آئی اور فن کاران کی طرف کشاں کشاں کھنچتے گئے اور ان کے لہجے سے محظوظ ہوتے رہے۔

بیسویں صدی میں اردو شاعری بہت سے رنگوں سے گذری ہے، مغربی ممالک کی شعری ہیئتوں سے آشنائی کے باعث اردو شعراء کی سوچوں کے دھارے متبدل و متغیر ہوتے رہے۔ ترقی پسند تحریک، حلقۂ اربابِ ذوق اور جدیدیت کی تحریکوں نے شعراء کے رویّوں اور مزاجوں میں ایک طرح کا مدّ و جزر پیدا کر دیا اور ان نئے فکری دائروں سے وابستہ شستہ مزاج شعراء نے روایت پر حملہ کرنے کی بجائے اس کو ترویج کا ایک مرحلہ قرار دیتے ہوئے اس کی قدر کی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ نئی پود کے شعراء کے ہاں بھی غالبؔ شکنی کی ہمت نہیں تھی۔ انھیں غالبؔ کے ہاں وہ سب کچھ مل جاتا تھا جس کی تلاش انھیں نئے ادب میں تھی۔ انھیں غالبؔ کے ہاں پیکریت، تصویری کشی، علائم، تمثیلات، استعارات، تشبیہات، صنائع بدائع خود ان کے دور کے اکابرین سے زیادہ مل جاتے ہیں۔

پروفیسر ساجدہ زیدی نے اپنے ایک مضمون ''عہد حاضرہ میں غالبؔ کی معنویت'' کی تمہید میں یوں لکھا ہے:

> ''غالبؔ ہر دور کے شاعر ہیں۔ غالبؔ کی شاعری وہ پینورما (Panorama) ہے جس میں ذاتِ انسانی کے گوناگوں پہلوؤں کے تمام نشیب و فراز کی جھلکیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ انسان کی زندگی کے نشاط و الم، درد و غم، رنج و راحت، تلاش و جستجو، خود شناسی و بے خودی، آزادی و خود آگاہی، حسرتِ گناہ اور نا کردہ گناہی، جشنِ حیات اور داغِ حسرتِ

ہستی، آتشِ شوق اور گرمی فکر، رنجوریِ عشق اور دردِ فراق، قیدِ ہستی اور تمنائے بال و پر، غرور عجز و ناز اور حجاب پاسِ وضع، سبک سری و سر بلندی، رشک و رقابت اور وفا و جفا، تشنگی و اضطراب، خود سپردگی اور احساس انا، خود آزادی اور عشرت طلبی، نارسائی کا درد اور خواہشوں کا انبوہ، آرزوؤں کی بے کرانی اور حسرتوں کی دل آزاری، وارفتگی شوق اور کربِ آگہی، نشاطِ ہستی اور لذتِ غم، تمنا کی بیکرانی اور گلشن نا آفریدہ کی نغمہ سنجی، غرض چند ہزار اشعار کا دیوان کیا ہے تجربۂ حیات کی نیرنگیوں کا ایک نگار خانہ ہے۔ ورق در ورق، سطر در سطر پھیلا ہوا ہے۔ (مطبوعہ غالب نامہ ص نمبر ۱۶۷، جنوری ۱۹۹۹ء)

غالب نے بے زاری کے عالم میں جس ادب کو تخلیق کیا تھا اس میں بھی بیسویں صدی کے شعراء کو نیا پن، اچھوتا انداز، اثر وقبول کا عنصر نظر آتا ہے۔ غالب نے اپنی بے زاری اور بے اطمینانی کو زندگی بھر اپنے سینے سے لگائے رکھا۔ وہ گذرے ہر لمحہ کو، قدیم اور نئے لمحہ کو لمحۂ فکر و عمل قرار دیتے تھے۔ غالب کا کربِ احساس ان کی شاعری کے بہت بڑے حصّے کا احاطہ کرتا ہے اور بیسویں صدی بھی بہت سے کرب و آرام کی صدی رہی۔ غالب کا کرب بلکہ بیسویں صدی کے ہر شخص کا کرب لگنے لگتا ہے۔

وہ شخص دن نہ کہے رات کو تو کیوں کر ہو	جسے نصیب ہو روزِ سیاہ میرا سا
جس کی بہار یہ ہے پھر اس کی خزاں نہ پوچھ	ہے سبزہ زار ہر در و دیوار غم کدہ

پروفیسر محمد حسن نے اپنے ایک مضمون ''غالب اور غالب آفرینی'' میں غالب سے متعلق ایک اور پہلو پر روشنی یوں ڈالی ہے:

''کہا جاتا ہے آدمی اپنے ہم جلیسوں سے پہچانا جاتا ہے۔ یہ بھی محض اتفاق نہیں کہ تنگ نظر کٹھ ملاؤں کو غالب سے رغبت اور قربت نہیں رہی۔ غالب کی محفل کا حال کچھ ایسا رہا کہ بقول ''البتہ تو می گنجی عمامہ نمی گنجد'' جہاں کہیں جرأت حوصلہ پائے گا، جہاں کہیں دارو رسن کی بات آئے گی، جہاں کہیں سربلندی اور سرکشی کا ارمان نظر آئے گا وہاں ضرور بالضرور کہیں نہ کہیں غالب کا ذکر و فکر بھی ملے گا۔ اقبال کو ملائیت نے جالیا اور قوالوں کے حوالے کردیا، مگر غالب کو نہ ملاّ پا سکے نہ پنڈت، نہ قوال نہ صوفی۔ اس کا رشتہ کسی سے اگر جا

ملا تو باغی اور آزاد فکر مجاہدوں سے کہ کچھ ہوئے تو یہی رندانِ قدح خوار ہوئے۔(مطبوعہ غالب نامہ سلور جوبلی نمبر۲ص۱۴، جولائی ۱۹۹۶ء)

غالبؔ کا اثر بیسویں صدی میں کس کس نے قبول کیا، یہ کہنا غلط ہے۔ ہاں جن لوگوں نے اس کی طرف خود اشارہ کیا ہے کہ غالبؔ ہی ان کا قبلہ نما ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کتنوں نے غالبؔ کی ڈگر اختیار کی تو کیوں اور کن وجوہات کی بنا پر؟ بعض اکابرین ہر قدیم اہلِ فن پر یکساں ایمان رکھتے ہیں اور کم وبیش سب سے برابر برابر متاثر ہیں تو ایسوں کی بات یہی ہے کہ گلشن میں ہمہ اقسام کے پھولوں سے حظ اٹھانے کا ان میں احساس ہے مگر بازار سے خریداری کے وقت کسی مخصوص پھول ہی کو خرید کر اسے زیبائش کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح انہی ایمان رکھنے والوں کی نظر کسی ایک پر جا کر ٹھہر سکتی ہے۔ میرؔ و غالبؔ، مومنؔ و ذوقؔ، وغیرہم سے سبھی حظ اٹھاتے رہے ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ شارحین و ناقدین کی نظر آخر میں غالبؔ پر جا ٹھہرتی ہے۔ یہ نہیں کہ محض خود کو شارح و نقاد کہلوانے کے لیے انھوں نے ایسا کیا ہو بلکہ اس میں انھیں ایک شان، ایک دبدبہ اور ایک خاص عنصرِ عظمت دکھائی دیتا ہے۔

نقشہائے رنگ رنگ

غالبؔ کی تین منتخب فارسی غزلیں، اور...

(ا)

شبہائی غم کہ چہرہ بہ خوناب شستہ ایم
از دیدہ نقشِ وسوسۂ خواب شستہ ایم
افسونِ گرید بسرد زخویت عتاب را
از آتش تو دود بہ ہفت آب شستہ ایم
زاہد خوشست صحبت، از آلودگی مترس
کاین خرقہ بارہا بہ می ناب شستہ ایم
بے دست وپا بہ بحر توکل فتادہ ایم
ازخویش گردِ زحمت اسباب شستہ ایم
اے در عتاب رفتہ زبیرنگی سرشک
غافل کہ امشب از مژہ خوناب شستہ ایم
غرق محیط وحدتِ صرفیم در نظر
از روے دہر موجہ و گرداب شستہ ایم
جان در ہجومِ جلوۂ قاتل صفا گرفت
گوئی کتانِ خویش بہ مہتاب شستہ ایم
غالبؔ، رسیدہ ایم بہ کلکتہ و بہ مے
از سینہ داغ رحلتِ نواب شستہ ایم

نقشہائے رنگ رنگ

... نسیم عباسی کے ذریعے انکا منظوم اردو ترجمہ

(۱)

شب بھر نقوش چہرہ بخوناب دھوئے ہیں
آنکھوں سے ہم نے وسوسۂ خواب دھوئے ہیں

رو رو کے دور کیں تری برہم مزاجیاں
یعنی یہ شعلے ہم نے بمفت آب دھوئے ہیں

آلودگی کا ڈر نہیں زاہد کہ ہم نے بھی
خرقے یہ بارہا بہ مئے ناب دھوئے ہیں

آسائشیں ہیں بحرِ توکل کی اور ہم
جب سے غبار زحمت اسباب دھوئے ہیں

بیرنگی سرشک پہ مت جا کہ آج رات
پلکوں سے ہم نے قطرۂ خوناب دھوئے ہیں

ڈوبے ہوئے ہیں وحدت آب و جود میں
نظروں سے فرق موجۂ وگرداب دھوئے ہیں

جاں کو بفیضِ جلوۂ قاتل صفا ملی
کپڑے کتاں کے ہم نے بہ مہتاب دھوئے ہیں

کلکتے آ کے ہم ہوئے غالبؔ جو غرقِ مے
سینے سے داغ رحلتِ نوّاب دھوئے ہیں

(۲)

جنون مستم به فصلِ نو بهارم میتوان کشتن
صراحی برکف و گل در کنارم میتوان کشتن
گرفتم کے به شرعِ ناز زارم میتوان کشتن
به فتوایِ دل امیدوارم میتوان کشتن
تغافلهای یارم زنده دارد، ورنه در بزمش
به جرم گریهٔ بے اختیارم میتوان کشتن
پس از مردن اگر بهرِ من آسائش گماں داری
سرت گردم، به تصدیع خمارم میتوان کشتن
زخویشان منت یک نوحه می باید کشید آخر
جدا از خانماں دور از دیارم میتوان کشتن
منت معذور دارم، لیکن، اے نامهربان، آخر
بدین جان و دلِ امیدوارم میتوان کشتن
جفا بر چوں مَنے کم کن که گرکشتن ہوس باشد
بذوقِ مژدهٔ بوس وکنارم میتوان کشتن
به جرمِ اینکه در مستی بپایان برده ام عمرے
به کوئے میفروشاں در خمارم میتوان کشتن
گرفتم یار باشد بے نیاز از کشتنم، غالبؔ،
به درد بے نیازیهای یارم میتوان کشتن

(۲)

مِلوں مستِ نو بہاران و جنوں تو قتل کرنا
میں بشغلِ جام و خوباں جو مِلوں تو قتل کرنا

جو بشرعِ ناز جائز نہیں قتل ناتواں کا
تو میں شوقِ دل کا فتویٰ تجھے دوں تو قتل کرنا

یہ کہو کہ تھا وہ غافل اسے ورنہ کیا تھا مشکل
سرِ زم آہ وزاری میں کروں تو قتل کرنا

نہ مرا سکون چاہے پسِ مرگ بھی تو ظالم
بخمار ِرقصِ بسمل جو کروں تو قتل کرنا

کہیں رہ نہ جائے مجھ پر کسی نوحہ گر کا احساں
میں وطن سے دور اپنوں میں نہ ہوں تو قتل کرنا

مجھے قتل آرزو ہے یہی تجھ سے گفتگو ہے
کہ دہائی جان و دل کی کبھی دوں تو قتل کرنا

مجھے قتل اس طرح کر کہ وصال کی خبر دے
اگر اس کے بعد بھی میں نہ مروں تو قتل کرنا

مری ساری عمر گزری ہے بجرمِ کیف و مستی
بخمار اب تڑپتا میں پھروں تو قتل کرنا

ہے یوں ہی جو قتل غالبؔ سے وہ بے نیاز یاراں
یہی دردِ بے نیازی ہو فزوں تو قتل کرنا

(۳)

با ہمہ گم گشتگی خالی بود جایم ہنوز
گاہ گاہے در خیالِ خویش می آیم ہنوز

تا سرِ خارِ کدامین دشت در جان میخلد
کز ہجومِ ذوق می خارد کفِ پایم ہنوز

خشک شد چند انکہ مے جزوِ بدن شد شیشہ را
ہمچنان گوئی در انگورست صہبایم ہنوز

بعد مردن مشت خاکم در نوردِ صر صر است
بیقراری میزند موج از سراپایم ہنوز

تازہ دور افتادۂ طرفِ بساطِ عشرتم
میتوان افشرد مے از لای پالایم ہنوز

صد قیامت در شکنج ہرنفس خون گشتہ است
من ز خامی در فشارِ بیمِ فردایم ہنوز

تا کجا یارب فروشست اشک من ظلمت زخاك
لالہ بے داغ از زمین روید بہ صحرایم ہنوز

چشمم از جوش نگہ خوں گشت و از مژگاں چکید
ہمچناں در حلقۂ دامِ تماشایم ہنوز

با تغافل بر نیامد طاقتم، لیک از ہوس
در تمنای نگاہ بے محابایم ہنوز

ہمرہان در منزل آرامیدہ و غالبؔ ز ضعف
پا برون نارفتہ از نقشِ کف پایم ہنوز

(۳)

ہوں وہ گم گشتہ کہ خالی ہے مری جا اب تک
ہو ہی جاتا ہے کبھی آپ میں آنا اب تک

کون سے دشت کا کانٹا ہے حریم جاں میں
رکھتا ہے شوقِ خلش میرا کفِ پا اب تک

خشک ہو کر بدنِ شیشہ ہوئی ے گویا
میرے حصے کی ہے انگور میں صہبا اب تک

مشتِ خاک اپنی پریشاں ہے ہوا کے ہاتھوں
مر کے بھی پا نہ سکا چین سراپا اب تک

محفلِ عیش سے دوری ابھی میری ہے نئی
باقی ہے دُردِ تہہِ جام میں صہبا اب تک

ہر نفس دل پہ گزرتی ہے قیامت تازہ
ہم کو بیکار ہے اندیشۂ فردا اب تک

ظلمتیں ایسی دُھلیں خاک کی اشکوں سے مرے
لالہ بے داغ اگاتا ہے یہ صحرا اب تک

دیدۂ شوق لہو بن کے بہا پلکوں سے
حلقۂ دام تماشا سے نہ نکلا اب تک

کشتۂ تیغِ تغافل ہوں پر اے وائے ہوس
پھر اسی تیرِ نظر کی ہے تمنا اب تک

غالبؔ آسودۂ منزل ہوئے یارانِ سفر
نقشِ پا سے نہ اٹھا پاؤں ہمارا اب تک

کتاب کا نام : شرح دیوان غالب اردو
مصنف : ڈاکٹر قاضی سعید الدین احمد علیگ
ناشر : غالب اکیڈمی، نئی دہلی
اشاعت : 2007
صفحات : 376
قیمت : 250/-

غالب کے اردو کلام کی شرح مولانا الطاف حسین حالی سے لے کر آج تک متعدد شارحین نے لکھنے کی کوشش کی ہے۔ کچھ شارحین نے اختصار سے کام لیا تو کچھ نے بہت زیادہ اور ایک طرح سے غیر ضروری تفصیل پیش کی جس سے عام قاری کو غالب کا کلام سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ قاضی سعید الدین صاحب نے طلبا اور عام قاری کی ضروریات کے پیش نظر دیوانِ غالب کی ایک ایسی جامع شرح تیار کی جس سے طلبا اور عام قاری کی مشکلات کافی حد تک دور ہوگئیں۔ قاضی سعید الدین کی شرح دیوان غالب 1926ء میں علی گڑھ سے شائع ہوئی تھی۔ اس سے پہلے مولانا طباطبائی، مولانا حسرت موہانی، مولانا سہا، مولانا آسی، مولانا نظامی بدایونی اور مولانا شوکت میرٹھی وغیرہ کی شرحیں منظر عام پر آچکی تھیں۔ ان شرحوں کی اپنی اہمیت وافادیت ہے۔ انھیں کی مدد سے قاضی سعید الدین صاحب نے بہت جامع

اور سمجھ میں آجانے والی شرح دیوان غالب تصنیف کی۔ یہ شرح شائع ہوتے ہی نایاب ہوگئی تھی۔ اور اس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔ غالب اکیڈمی نے اسے دوبارہ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ اس شرح کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں مقدمے کے طور پر غالب کے حالات زندگی کو پیش کردیا گیا ہے۔ اگر شاعر کے ذاتی کوائف معلوم ہوجائیں تو اس کا کلام سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس کتاب میں غالب کی جائے ولادت، خاندان ولدیت، مسکن، تعلیم ومطالعہ، فکر شعر، شعرفہمی، کتاب فہمی، سخن سنجی، حلیہ، شادی، اولاد، مالی حالت وپنشن، مذہب، اخلاق و عادات، مروّت، فراخ دلی، حق پسندی، خودداری، چوسر کی عادت، شراب نوشی، آموں کا شوق، ظرافت وحسن کلام، تصانیف، شاگرد، ضعیف العمری، وفات جیسے عنوانات کے تحت غالب کی سوانح کو بہت جامع طریقے سے پیش کیا گیا ہے اور اشعار کے معنی بھی بہت سلیس اور رواں زبان میں بیان کیے گئے ہیں۔ شعر کا مطلب بیان کرنے سے پہلے مشکل الفاظ کے معنی دے دیے گئے ہیں اور پھر شعر کا مطلب بیان کردیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شعر کا مطلب بطور نمونہ ملاحظہ کیجیے۔

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہ کن اسدؔ
سر گشتۂ خمارِ رسوم قیود تھا

معنی ومطلب:

سرگشتہ—حیران، تیشہ، بسولا، کلہاڑی

کوہ کن نے جب اپنی معشوقہ شیریں کے مرنے کی خبر سنی تو اس نے اپنے آپ کو اسی تیشہ سے جس سے وہ نہر کھودرہا تھا، مارڈالا۔ یہ شعر فرہاد پر طنزاً کہا گیا ہے کہ اس کو رسوم وقیود کی پابندی جو کہ دیوانگی وآزادی کے خلاف ہو، اس قدر تھی کہ اس نے آپ کو تیشہ ہی سے مارا اور اس کے بغیر نہیں مرا۔ گویا کہ وہ رسوم وقیود کا سرگشتہ (دیوانہ) تھا، نہ کہ شیریں کا۔

جیسا کہ شعر کا مطلب بیان کرنے سے ظاہر ہے کہ زبان سادہ اور عام فہم ہے، حالاں کہ یہ شرح 80 سال پہلے لکھی گئی تھی لیکن زبان کی سادگی اور شیرینی آج بھی برقرار ہے اور

دستیاب شرحوں میں ایک اچھی شرح ہے جس سے کلام غالب کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

●●●

نام کتاب : اثر انصاری: حیات اور خدمات

مصنف : ڈاکٹر ایم۔ نسیم اعظمی

تقسیم کار : عدیلہ پبلی کیشن۔ ڈومن پورہ کساری، موَ ناتھ بھنجن، یوپی

قیمت : دوسوروپیہ

صفحات : 336

سن اشاعت : 2007ء

اردو زبان و ادب کے تعلق سے مشرقی اتر پردیش کے شہروں میں، مئو ناتھ بھنجن ایک اہم نام ہے۔ یہاں کے مدارس نے اُردو کی ترقی میں نمایاں کردار ادا کیا ہے اور کر رہے ہیں۔ شاعروں، ادیبوں اور ادب نواز حضرات نے بھی اس کی نشو ونما میں قابل قدر خدمات ادا کی ہیں۔ آثر انصاری وہ اہم نام ہے، جنھوں نے بیسویں صدی میں اپنی شاعری اور نثر نگاری کے ذریعہ اس شہر کی، اُردو دنیا میں شناخت قائم کرنے میں مدد کی ہے۔

آثر انصاری شاعر بھی تھے اور نثر نگار بھی۔ اُردو کے فعال کارکن بھی تھے اور سماجی و سیاسی رہنما بھی، تعلیمی ادارے سے وابستہ بھی تھے اور عملی سیاست میں سرگرم بھی۔ موصوف کی شخصیت، شاعری اور کارنامے، اس بات کے متقاضی تھے کہ ان پر تحقیقی کام کر کے دنیا کے سامنے ان کی عملی خدمات کو پیش کیا جائے۔ زیرِ تبصرہ کتاب وہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر پورو انچل یونیورسٹی نے مقالہ نگار کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی ہے۔ اس مقالہ کے توسط سے آثر انصاری کی شعری اور نثری کاوشوں کا عصری اور علمی تناظر میں جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ دورِ حاضر کے معیارِ نقد کی میزان پر ان کے علمی کارناموں کو جانچا اور پرکھا گیا ہے۔ بلا شبہ اس کتاب کے مطالعہ سے پہلے اس کا سرسری تعارف بہت ضروری ہے۔

"آثر انصاری حیات اور خدمات" چار ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں علمی، ادبی، سیاسی، سماجی، تہذیبی اور تمدنی پس منظر میں ان کے عہد اور ماقبل کے ماحول کا جامع تجزیہ

ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے مُغل دور حکومت سے لے کر ہندوستان کی آزادی تک کی تاریخ کے پس منظر میں مئو اور بیسویں صدی کے سرگرمیوں کا خاکہ جامع انداز میں ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ مقالہ نگار نے اس باب کی تیاری میں اصل اور دستیاب ماخذ تک رسائی حاصل کی ہے جوایک مشکل کام تھا۔

دوسرے باب میں آثر انصاری کی شخصیت، مزاج، خاندانی پس منظر، تعلیم، معاشی مصروفیات، شعر گوئی، نثر نگاری، سیاسی سرگرمیوں اور سماجی و تعلیمی خدمات، ہر ایک کی تفصیل علمی اور تحقیقی معیار کے مطابق پیش کی گئی ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے بیسویں صدی کی علمی وادبی سرگرمیوں اور سیاسی جدوجہد کا وہ روشن آئینہ ہماری نظروں کے سامنے آجاتا ہے، جس میں اثر انصاری کی شخصیت کا ہر پہلو اور علمی کاموں کی ہر تفصیل موجود ہوتی ہے۔

تیسرے باب میں آثر انصاری کی شاعری سے بحث کی گئی ہے۔ غزل گوئی، نظم نگاری اور قطعہ نگاری کے حوالہ سے ان اصناف کا تعارف، ہم عصر شعرا سے موازنہ اور ان کے شعری مجموعوں، ''کم و کیف''، ''افکار پریشاں''، ''زبانِ غزل''، ''آئینہ در آئینہ'' اور ''پیراہن گل'' کے تناظر میں ان کی شاعری پر تنقیدی بحث کر کے ان کی شاعری کا معیار و مرتبہ متعین کیا گیا ہے۔ اس باب کے صفحہ 179 پر ان کی شاعری کا تعارف ان جملوں میں تحریر ہے:

> ''آثر انصاری کی شعری جمالیات میں رومانیت نے، ان کے ذاتی تجربات اور قلبی واردات کو کہیں آپ بیتی اور کہیں جگ بیتی بنا کر پیش کیا ہے۔ ان کے عشق کی داستان میں مہک، کیف اور نشاط کے ساتھ سوز و گداز بھی ہے۔ ان کا عشق حقیقی ہے مگر کہیں کہیں مجازی بھی بن جاتا ہے، لیکن ماورائی نہ ہو کر خالص ارضی ہے۔''

کتاب کا چوتھا اور آخری باب، نثر نگاری کے جائزے، تعارف اور تنقید پر مشتمل ہے۔ اس باب میں اُردو نثر کی روایات کے ساتھ ہی ساتھ ہم عصر نثر نگاروں کا وہ پس منظر بھی ہے جس میں اثر انصاری نے نثر نگاری اور تنقید نگاری کی ہے۔ مقالہ نگار نے ان کی نثری خدمات کا جائزہ ''تذکرۂ سُخن ورانِ مئو''، ''دبستانِ شبلی کے نامور انشاء پرداز''، ''اردو شاعری میں ہندو تہذیب کی عکاسی'' اور ''سفر حج کے شب و روز'' کی روشنی میں کیا ہے۔ صفحہ 316 پر ان کے

تنقیدی رویے کی وضاحت ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے:

> ''اثر انصاری کی تنقید کا انداز، اُردو کا قدیم اندازِ نقد ہے۔ وہ زندگی کے سبھی معاملوں میں اپنی تہذیب اپنی روایت اور کلاسیکیت سے خود کو الگ نہیں کر پاتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری، تذکرہ نگاری اور تنقید میں، ہر جگہ اُردو کی تہذیب اور روایت بولتی دکھائی دیتی ہے۔''

اسی باب کے اخیر میں کتابیات اور بنیادی ماخذات کی تفصیل اور سب سے آخر میں عکس تحریر پیش کیا گیا ہے۔ ''اثر انصاری حیات اور خدمات'' کے مطالعہ سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ مقالہ نگار نے دورِ حاضر کے معیار نقد کے مطابق اثر انصاری کی تخلیقات کا دیانت دارانہ جائزہ اور مطالعہ کیا ہے اور اپنی تحقیق کے نچوڑ کو 336 صفحات میں سمیٹ کر یونیورسیٹیوں کے تحقیقی مقالوں میں اضافہ تو کیا ہی ہے، اُردو دنیا کو بھی اکیسویں صدی میں ایک معیاری تحقیقی کتاب سے نوازا ہے۔ یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ یہ کتاب ''فخر الدین علی احمد میموریل کمیٹی حکومتِ اتر پردیش'' کے مالی تعاون سے شائع ہوئی ہے اور عمدہ کتابت و طباعت سے آراستہ ہے۔ مجھے امید ہی نہیں، یقین بھی ہے کہ یہ کتاب بھی مصنف جناب ڈاکٹر ایم تسنیم اعظمی کی کتابوں ''تعلیمی تجزیے'' اور تعلیمی جہات کی طرح ہی ہاتھوں ہاتھ لی جائے گی اور ان کے تعلیمی کارناموں کے ساتھ ہی ساتھ تنقیدی کارنامے کا بھی ثبوت پیش کرے گی۔ (ڈاکٹر شکیل احمد)

●●●

نام کتاب : گلہائے سخن برزمین غالب

شاعر : متین امروہوی

ناشر : اسکائی لائن پبلی کیشنز (P) لمیٹڈ، نئی دہلی

قیمت : -/250 روپے

صفحات : 280

سال اشاعت : 2008ء

'گلہائے سخن برزمین غالب' متین امروہوی کا مجموعۂ کلام ہے۔ متین امروہوی تقریباً

چار دہائیوں سے اردو کی ادبی محفلوں کو رونق بخشتے رہے ہیں۔ 280 صفحات پر مشتمل یہ کتاب حسنِ طباعت اور زیبائش کے لحاظ سے اردو کی بہترین کتابوں میں شمار کی جاسکتی ہے۔ گرد پوش کو دیکھتے ہی مصنف اور ناشر کی سلیقہ مندی اور مزاج کے رکھ رکھاؤ اور سنجیدگی کا احساس ہوتا ہے۔ شاعر نے وہ یادگار فوٹو گرافس جن میں اسے اردو کی ان نامور شخصیتوں کے ساتھ شریکِ محفل ہونے کا اعزاز حاصل ہوا اور جنھیں اس نے بڑی احتیاط اور محبت سے ایک قیمتی سرمایے کے طور پر تیس سال سے زائد عرصے تک اپنے سینے سے لگا کر رکھا تھا، اپنی کتاب میں شامل کردیے ہیں، جہاں یہ فوٹو گرافس کتاب کی زیب و زینت میں اضافہ کرتے ہیں وہیں ان کی اپنی افادیت ہے۔ ان میں آپ ان شخصیتوں کو دیکھ سکتے ہیں جو اردو کی محفلوں اور سامعین کے دلوں کو مدتوں گرماتے رہے ہیں۔

کتاب میں 'صریر خامہ' کے عنوان سے مصنف کی اپنی معروضات پر مشتمل تقریباً ۴ صفحات کا مضمون ہے۔ اتنے ہی صفحات پر مشتمل حضرت خواجہ حسن ثانی نظامی جیسی معروف و محترم اور معتبر شخصیت کا مضمون مقدمہ کے طور پر شامل ہے جسے ان کے قلم کا تبرک سمجھنا چاہیے۔ پدم شری جناب مجتبیٰ حسین صاحب نے متین صاحب کی شخصیت پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ موجودہ دور کے ایک بڑے اہم شاعر اور بڑے نام کے مالک جناب مخمور سعیدی نے شاعر کے کلام کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں ایک اور دلچسپ مضمون مشہور اور منفرد مزاح نگار اور کالم نویس جناب نصرت ظہیر کا ہے۔ گرد پوش کا فلیپ اور پشت جناب شاہد صدیقی ایم۔ پی اور پروفیسر ظفر احمد نظامی کے توصیفی کلمات سے مزیّن ہیں۔ اس سے آپ کتاب اور صاحبِ کتاب کی بھاری بھرکم شخصیت کا اندازہ کرسکتے ہیں۔ کتاب کے متن کی صورت گری یوں ہے کہ اس میں ایک صفحے پر کلام متین مع تصویر متین چھپا ہے تو سامنے کے صفحے پر غالب کی غزل مع تصویرِ غالب نظر آتی ہے۔ گویا متین صاحب کہہ رہے ہوں کہ

تجھ سے مقابلے کی کسے تاب ہے ولے میرا لہو بھی خوب تیری حنا کے بعد

جہاں تک غالب کی زمینوں میں شعر کہنے کا تعلق ہے تو یہ کوئی اچھوتی اور انہونی بات نہیں۔ اس میں غالب ہی کی کوئی تخصیص نہیں، بڑے بڑے اور چھوٹے چھوٹے کتنے ہی

شاعروں کی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ مشہور اور دل پسند غزلوں پر لوگوں نے غزلیں کہی ہیں۔ کامیاب بھی اور ناکامیاب بھی۔ لیکن اس معاملے میں متین امروہوی کی ایک منفرد حیثیت ہوگئی ہے کہ انھوں نے حسب توفیق و استطاعت ہر زمین میں طبع آزمائی کی اور اپنے مقصد کو کامیابی کے ساتھ پورا کیا۔ انھوں نے خشک اور سنگلاخ زمینوں میں بھی صاف ستھرے اور رواں دواں شعر نکالے ہیں۔ بقول مخمور سعیدی ''ان کی اس حوصلہ مندی کی داد دی جانی چاہیے''۔ مخمور سعیدی کے الفاظ دہرائے جانے کے قابل ہیں کہ ''متین صاحب کی یہ غزلیں پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے غالب کے کلام کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے اور حیات و کائنات کی طرف غالب کے رویّے کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ متین صاحب کے کئی اشعار ہیں جن میں مطالعۂ غالب کا فیضان صاف دیکھا جاسکتا ہے، لیکن انھوں نے بات اپنے ہی لب و لہجے میں کہی ہے اور اپنے ہی مشاہدات و محسوسات کو اظہار کا پیرایہ دیا ہے۔''

مجموعۂ کلام میں یقیناً ایسے اشعار کی کمی نہیں جن پر دل و نگاہ دونوں ٹھہرتے ہیں۔ چند اشعار نموتۂ ملاحظہ ہوں:

اس نے بھلا کے شیشۂ دل صاف کرلیا
میرا خیال اس کے لیے مثل گرد تھا

ہر آئینے میں عکس اسی کا دکھائی دے
یہ بھی کرشمہ خوب ہے آئینہ ساز کا

میں کہہ رہا تھا اپنی نگاہوں سے داستاں
وہ سن رہے تھے مجھ سے یہ دفتر کہے بغیر

تھم گیا درد سُلا کر مجھ کو
ہوگئی ختم کہانی میری

بارِ غم دل پہ لیے شام و سحر پھرتا ہوں
کاٹنی ہے یہ سزا عمر بسر ہونے تک

مل کے چلتے ہی نہیں میرے دل و جاں مجھ سے
میں پریشان ہوں ان سے یہ پریشاں مجھ سے

امید کی جاتی ہے کہ یہ کتاب حلقۂ ارباب ذوق میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے گی۔ اگر آپ اسے خرید کر پڑھیں گے تو آپ کو پیسہ اور وقت کے ضائع ہونے کی شکایت نہیں ہوگی۔ اس میں قلب و نظر دونوں کی ضیافت کا پورا سامان موجود ہے۔

نسیم عباسی

ادبی سرگرمیاں

مرزا غالب کے 139ویں یوم وفات اور غالب اکیڈمی کے 39ویں یوم تاسیس کے موقع پر سہ روزہ پروگرام

غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں تین دن کے پروگرام کا انعقاد کیا گیا۔22/فروری 2008 کو طرحی مشاعرہ منعقد ہوا اور 24/فروری 2008 کو محترمہ انیتا سنگھوی نے محفل کلام غالب میں غالب کی غزلیں موسیقی کے ساتھ پیش کر کے سامعین کو مسحور کیا۔ 23/فروری 2008 کو کل ہند سیمینار ''اردو میں دانشوری کی روایت غالب تا حال'' کے عنوان سے منعقد ہوا۔سیمینار کی مختصر رپورٹ پیش ہے۔

غالب اکیڈمی کے 39ویں یوم تاسیس پر اردو میں دانشوری کی روایت: غالب تا حال کے موضوع پر سیمینار میں بولتے ہوئے جناب جوگندر پال نے کہا کہ ہم بہت خوش نصیب ہیں کہ غالب جیسا ایک ایسا شاعر مل گیا جس نے ایک فکر دی، غوروفکر کی دعوت دی، اسی لیے غالب ہمہ وقت ہے۔ان کے معاصرین انتظامیہ کے ساتھ رہ گئے لیکن غالب فکری اعتبار سے آج بھی با محل ہے۔ غالب نے موضوعات کو صرف نبھایا ہی نہیں بلکہ وارداتی طور پر پیش کیا۔ صرف اطلاع نہیں دی بلکہ اس نے کہا کہ جو کچھ ہوا، اطلاع دینے کے لیے نہ کہو، اس طرح کہو کہ دوسرا یہ سمجھے کہ اس کے ساتھ پیش ہوا۔ جوگندر پال نے مزید کہا کہ حالی نے ادب کو زندگی سے قریب تر لانے کی کوشش کی۔ سرسید نے عملی آدمی کا کام کیا۔ دانشوری کے بارے میں انھوں نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ دانشوری دھیرے دھیرے پنپتی ہے۔تحریکیں اس میں معاون ہوتی ہیں۔تحریکوں کا بھی ہماری روایت میں حصہ رہا ہے۔ترقی پسند تحریک کی وجہ

سے جن بھوتوں کی باتیں کم ہوئیں۔ سماجی حقیقت نگاری کی بات کی گئی ہے۔ جب اس روایت نے پروپیگنڈہ کی صورت اختیار کرلی تو حلقۂ ارباب ذوق نے حصہ لیا لیکن ان کے یہاں کتابیت زیادہ تھی۔ فکری سطح پر، عملی سطح پر دانشوری کی روایت بنتی چلی گئی۔ ہمارے رویّے سائنسی نہیں ہوئے۔ آج کی زندگی میں سائنس کا حصہ نہیں بن پایا۔ مذہب انسان کو انسانیت کے قریب لاتا ہے جو سائنس نہیں لاتی۔ مذہب کی افادیت سے گریز نہیں کرنا چاہیے۔ ہماری فکر سائنسی ہونی چاہیے۔ پہلے اجلاس میں پروفیسر شمیم حنفی نے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ غالب نے اردو شاعری کو نئی سطح پر سوچنا سکھایا۔ غالب کی حسیت سے دانشوری کے تصور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس سیمینار میں پروفیسر شکیل الرحمٰن نے دانشور ابوالکلام اور آثارِ آزاد کے عنوان سے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ غالب کے بعد اردو میں جن بڑے دانشوروں پر نگاہ جم کررہ جاتی ہے ان میں سرسید، محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نام بہت اہم ہیں۔ مولانا آزاد کی شخصیت اپنی وسعت، تہہ داری اور گہرائی اور اپنی مختلف جہات کی وجہ سے توجہ کا مرکز بنتی رہی ہے اور بنتی رہے گی۔ ڈاکٹر رضوان قیصر نے اردو میں دانشوری کی روایت اور اس کے احیا کے امکانات پر مقالہ پڑھتے ہوئے کہا کہ جمال الدین افغانی اور سرسید احمد خاں نے سائنس کو مسلمانوں کے قریب لانے کی کوشش کی۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں کہا کہ آج اردو میں وہ دانشوری کی روایت نہیں رہی جو پہلے تھی۔ اس کی وجہ اردو زبان کا محدود ہونا ہے۔ اردو کو شعبہ اردو سے نکال کر سماج تک پہنچانا چاہیے۔ علی گڑھ میں ذریعہ تعلیم انگریزی ہے۔ جامعہ ملیہ میں قانونی طور پر اردو ہے لیکن وہاں اردو جاننے والے اساتذہ کی کمی ہے۔ انگریزی کی چکاچوند سے اردو میں دانشوری کی روایت کے امکانات کم ہیں۔ اردو کے فروغ کے لیے ضرورت ہے کہ شعبۂ اردو میں اردو کے ساتھ ساتھ دوسرے علوم کی بھی گنجائش نکالی جائے۔ پہلے اجلاس کی صدارت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر قاضی افضال حسین نے کی۔ انھوں نے کہا کہ دانشوری کسی نوع کے عقیدے سے شروع نہیں ہوتی بلکہ کسی نوع کے عقیدہ پر ختم ہوتی ہے۔ انسان جانور نہیں ہے کہ جدھر چارہ دیکھے چلا جائے۔ اسرائیل نے اپنی زبان کو زندہ رکھ کر جو کارنامہ انجام دیا ہے، اس سے ہمیں بھی سبق لینا چاہیے۔ معاش کے لیے ضرور دوسری

زبانیں سیکھنا چاہییں، لیکن اردو ہماری اپنی تہذیب کی شناخت کی زبان ہے، اسے علمی سطح پر سیکھنا چاہیے۔ سیمینار کے پہلے اجلاس کی نظامت ڈاکٹر ابوبکر عباد نے کی۔ اس اجلاس میں متین امروہوی نے منظوم خراج عقیدت پیش کیا۔

سیمینار کے دوسرے اجلاس کی صدارت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر قاضی جمال حسین نے کی۔ اس اجلاس میں جناب خواجہ حسن ثانی نظامی نے ہندوستان کی مشہور دانشور ادیبہ مرحومہ قرۃ العین حیدر پر ایک مضمون پیش کیا۔ ڈاکٹر شمس بدایونی نے دوسرے اجلاس میں دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی (مکاتیب کے حوالے سے) اپنا مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ عرصۂ دراز سے سرسید جدید کے اور شبلی قدیم کے ترجمان سمجھے جاتے رہے ہیں۔ دونوں کے درمیان خط تنسیخ کھینچ کر ان کے مداحین و مخالفین، جدید و قدیم، مشرق و مغرب، علی گڑھ اور ندوہ جیسے موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے رہے اور ایک دوسرے کی فوقیت کو منوانے کے لیے ذہنی تعصبات کا شکار ہوتے گئے۔ اس طرح کبھی سرسید اور کبھی شبلی کی عظمت کو قربان کرتے رہے۔ لیکن آج یہ محسوس کیا جارہا ہے کہ سرسید اور شبلی دونوں علمی اور قومی خدمات کے لیے مخلص تھے۔ دونوں نے قوم کے لیے زندگی کی آسائش کو تج دیا تھا اور اپنی زندگیوں کا ہر لمحہ قوم کی ترقی اور بقا کے لیے وقف کردیا تھا۔ فرق صرف طریقۂ کار کے انتخاب کا تھا اور یہ انتخاب مذاق طبیعت کے اختلاف کے عین مطابق تھا جس نے دو فکری دھاروں کی شکل اختیار کرلی تھی۔ ان دو فکری دھاروں کے اثرات مسلمانوں کی موجودہ زندگی میں بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ پروفیسر قاضی جمال حسین نے ''حسن عسکری ایک دانشور کے عنوان'' سے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ دانشوری کی کوئی قابل قبول جامع تعریف بیان کرنا چند صفحات کے ذریعے اس کے حدود کی نشاندہی شاید ممکن نہ ہو۔ اردو میں دانشوری کی روایت کے گل سرسبد فلسفی اور مفکر ہمارے شاعر مشرق کے کلام میں تو علم و عقل دونوں کی نارسائی کو اس تواتر سے بیان کیا گیا ہے کہ ان کا سارا کلام عشق و عقل کا رزم نامہ معلوم ہوتا ہے۔ حسن عسکری کی دانشوری کا زیادہ ثبوت ان کے مقالات کی دوسری جلد میں ملتا ہے، جس میں ادبیات کے بجائے سیاست، ثقافت، مذہب، لسانیات اور دیگر فنون لطیفہ سے بحث کی گئی ہے۔ پروفیسر

قاضی جمال حسین نے اپنی صدارتی تقریر میں کہا کہ دانشوری ایسی چیز نہیں کہ گلی گلی، کوچے کوچے، قریہ قریہ نظر آئے بلکہ اس پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اس سیمینار نے ایک سمت طے کردی ہے۔ اس اجلاس کی نظامت ڈاکٹر عائشہ سلطانہ نے کی۔

طرحی مشاعرہ

غالب اکیڈمی کے 39ویں یوم تاسیس اور مرزا غالب کے 139ویں یوم وفات کے موقع پر 23/فروری 2008 کو غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں ایک طرحی مشاعرے کا انعقاد کیا گیا جس کی صدارت افغانستان سفارت خانے کے کلچرل کاؤنسلر محمد افسر راہبین نے کی۔ مشاعرے کے مصرع ہائے طرح تھے۔ ''نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا''، ''ذکر میرا بہ بدی بھی اسے منظور نہیں''، ''پھر مجھے دیدۂ تر یاد آیا'' منتخب اشعار پیش خدمت ہیں۔

قدم ہم سے ملا کر تم اگر چلتے، محبت میں
تمھارا بھی بھلا ہوتا، ہمارا بھی بھلا ہوتا

(متین امروہوی)

یہیں مل لیتے ہیں جنت کا بھروسہ کیا ہے
میں فرشتہ نہیں اور تم بھی کوئی حور نہیں

(وقار مانوی)

مسکرانے کی ادا یاد آئی
روٹھ جانے کا ہنر یاد آیا

(رفعت سروش)

اپنے بچپن کا سفر یاد آیا
مجھ کو پریوں کا نگر یاد آیا

(ممتا کرن)

پہنچ جاتا وہ ظالم کیفر کردار کو اپنے
اگر سنجیدگی سے فیصلہ اس نے کیا ہوتا

(احمد علی برقیؔ)

وہ جو آتا تھا ہوا آتی تھی
اک تھا دیوار میں در، یاد آیا

(فرحتؔ احساس)

دل بھی تاریک ہوا آنکھ بھی پُر نور نہیں
پھر بھی منبر سے اترنا ہمیں منظور نہیں

(نعمان شوقؔ)

یہ کاروبارِ ہستی سر بسر بے کیف سا ہوتا
جو اجزائے مخالف کا نہ باہم سامنا ہوتا

(نرمل سنگھ نرملؔ)

لوٹ کر جائیں تو جائیں بھی کہاں
بے سبب راہ میں گھر یاد آیا

(احمد محفوظؔ)

دل نوازی جو ترے شہر کا دستور نہیں
وہاں اب پاؤں بھی رکھنا ہمیں منظور نہیں

(فاروقؔ ارگلی)

ہے محبت تو محبت کا یہ دستور نہیں
میں بھی بدنام نہیں آپ بھی مشہور نہیں

(اعجازؔ انصاری)

حسرتیں یوں تو کفن پوش بہت ہیں دل میں
ضبط کا اپنی یہ عالم ہے کہ رنجور نہیں

(ظفرؔ مرادآبادی)

مُڑک گئے چلتے ہوئے آنسو کیوں
کیا تجھے دیدۂ تر یاد آیا

(نسیم عباسی)

ستم راہ گزر یاد آیا
ریگ زاروں کا سفر یاد آیا

(شہباز ندیم ضیائی)

میرے ناقد جو تیرے سامنے اک آئنہ ہوتا
یقیناً تیری نظروں میں نہ میں اتنا بُرا ہوتا

(تابش مہدی)

مگر اس نے بھی دنیا ہی کے سب اطوار سیکھے ہیں
اگر وہ میر اہوتا تو زمانے سے جدا ہوتا

(روبینہ شبنم)

خود میں امید کی اک شمع جلا کر دیکھو
روشنی اس سے زیادہ کوئی پُر نور نہیں

(ایم قمرالدین)

قابل ذکر نہ تھا گر چہ سفر
ہاں مگر لطف سفر یاد آیا

(وقار مانوی)

میں ان الحق کی صداؤں کا مخالف ہوں شکیل
مجھے منظور طرفداریِ منصور نہیں

(شکیل حسن شمسی)

آپ کے شہر میں پتھر نہیں ہوتے شاید
یا دِوانوں کی مدارات کا دستور نہیں

(نسیم عباسی)

غالب اکیڈمی میں سہ روزہ پروگرام

مرزا غالب کے 139ویں وفات اور غالب اکیڈمی کے 39ویں یوم تاسیس کے موقع پر غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں گزشتہ دنوں محفل کلام غالب کا انعقاد کیا گیا جس میں محترمہ انیتا سنگھوی زوجہ ابھیشک منوسنگھوی نے غالب کی دس غزلیں موسیقی کے ساتھ پیش کیں۔ غزلوں کے مطلع ہیں:

1۔ مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے — جوشِ قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے
2۔ دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی — دونوں کو اک ادا میں رضا مند کر گئی
3۔ آہ کو چاہیے اک عمر اثر ہونے تک — کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک
4۔ دل ہی تو ہے نہ سنگ وخشت درد سے بھر نہ آئے کیوں — روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں
5۔ دائم پڑا ہوا ترے در پر نہیں ہوں میں — انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
6۔ ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے — تمھیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے
7۔ سب کہاں کچھ لالۂ وگل میں نمایاں ہوگئیں — خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں
8۔ ابنِ مریم ہوا کرے کوئی — میرے دکھ کی دوا کرے کوئی
9۔ بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے — ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے
10۔ دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے — آخر اس درد کی دوا کیا ہے

انیتا سنگھوی نے اپنی آواز اور فن سے سامعین کو مسحور کردیا اور فن کارہ کو سامعین نے خوب داد و تحسین دی۔ اس موقع پر دہلی کے اہم شخصیات موجود تھیں جن میں غالب اکیڈمی کے صدر جناب خواجہ حسن ثانی نظامی، متین امروہوی، نسیم عباسی، انجم عثمانی، کبیر صدیقی، خالد اعظمی، محمد احمد، جگدیش چند بترا ایڈوکیٹ، یامین قریشی، حسین احمد، عبد الرؤف خاں کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔

آپ کی بات

مکرمی! تسلیم

عزیز گرامی ڈاکٹر شمس بدایونی کی نوازش سے ''جہانِ غالب'' کا شمارہ نمبر ۵ دیکھنے کا موقع ملا۔ مضامین سبھی دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ تاہم غالب کے حوالے سے مجلّے کو مزید بہتر اور معلومات افزا بنانے کی ضرورت ہے۔ فی الوقت جناب احسان آوارہ کے مضمون ''غالب اور باندہ'' کے سلسلے میں کچھ عرض کرنا مقصود ہے۔ فاضل مضمون نگار کا یہ انکشاف کہ غالبؔ کے سفرِ کلکتہ کے سلسلے میں ان کے سوانح نگاروں نے ''مودہا'' نام کی جس بستی کا ذکر کیا ہے، وہ ضلع ہمیر پور کا معروف قصبہ ''مودہا'' نہیں، تحقیق کے نقطۂ نظر سے یقیناً بے حد اہم اور قابلِ ستائش ہے۔ اس کے برخلاف موصوف کا یہ ارشاد کہ غالبؔ نے باندے سے روانگی کے بعد جس جگہ پہلا پڑاؤ ڈالا تھا، اس کا اصل نام ''موڈہ'' ہے، جسے بعض لوگوں نے بر بنائے سہو یا لاعلمی ''مودہ'' یا ''مودہا'' کی صورت میں بھی قلمبند کیا ہے، بہ وجوہ قابلِ قبول نہیں۔ ان کا یہ دعویٰ بھی بے معنی ہے کہ شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی نے ''نقوش'' کے شمارہ نمبر ۱۱۱ میں شائع شدہ اپنے مضمون ''غالب کا ایک تاریخی سفر'' میں دوبار ''موڈہ'' تحریر کیا ہے تو انھوں نے ''چھان پھٹک کر ہی تحریر کیا ہوگا۔'' شیخ صاحب کو اتنی باریک تحقیق کا موقع بھلا کہاں میسر آسکتا تھا۔ انھوں نے ''پنج آہنگ'' کے نسخۂ مطبوعہ سنہ ۱۸۷۴ء میں جیسا لکھا ہوا دیکھا، ویسا ہی نقل کر دیا۔ ''پنج آہنگ'' کا پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا شائع کردہ نسخہ بھی سنہ ۱۸۷۴ء کے اسی ایڈیشن کی نقل ہے، اس لیے متن کے معاملے میں اس کی بھی کوئی مستقل بالذات یا منفرد حیثیت نہیں۔

زیرِ بحث مقام کا ذکر غالبؔ کے صرف دو خطوں میں آیا ہے اور ان خطوں کا قدیم ترین ماخذ مکتوباتِ غالب کا وہ قلمی مجموعہ ہے جو ''نامہ ہائے فارسیِ غالب'' کے نام سے مرتب ہو کر سنہ ۱۹۶۹ء میں غالب اکیڈمی، نئی دہلی سے شائع ہو چکا ہے۔ اس مجموعے کے مرتب جناب اکبر علی ترمذی کوئی ذمے دار محقق نہیں۔ انھوں نے اس کی تدوین میں ایک دو نہیں، دسیوں غلطیاں کی ہیں، حد یہ ہے کہ ان میں بعض غلطیاں انتہائی مبتدیانہ نوعیت کی ہیں۔ افسوسناک

امر یہ ہے کہ مرحوم قاضی عبدالودود متذکرہ مجموعے کو تقریباً آٹھ سال اپنے زیرِ مطالعہ رکھنے کے باوجود اس کی تدوین وترتیب کی ہمت نہ کر پائے اور جب غالب کی صد سالہ برسی کے انعقاد کا وقت قریب آیا تو اپنی ذمے داری ترمذی صاحب کو سونپ کر بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کام سے دست بردار ہو گئے۔ ترمذی صاحب نے نہایت عجلت اور تیزی کے ساتھ ساڑھے چار مہینے سے بھی کم مدت (اکتوبر سنہ ۱۹۶۸ء تا ۱۴ر فروری سنہ ۱۹۶۹ء) میں نہ صرف یہ کہ متن کی تعیین وترتیب کا مرحلۂ دشوار سر کر لیا بلکہ ایک طویل و بسیط مقدمہ بھی لکھ ڈالا اور اپنی اس غیر معمولی مستعدی کے صلے میں قاضی صاحب کے قلم سے اس تعریف وتوصیف کے مستحق قرار پائے کہ موصوف نے ان خطوط کی تاریخی ترتیب اور تعینِ متن میں خاصی دقت نظری سے کام لیا ہے۔ حالانکہ یہ نکتہ اہلِ علم کے حضور کسی وضاحت کا محتاج نہیں کہ اتنی قلیل مدت میں اس کام کا دقّتِ نظری کے ساتھ انجام دیا جانا قطعاً ممکن نہ تھا۔ چناں چہ وہ دونوں خط بھی جن میں زیرِ بحث مقام کا نام آیا ہے، اُس رواروی کے غماز ہیں جو اس خصوص میں روا رکھی گئی ہے۔ ان میں سے خط نمبر۲ میں اسے ''مودہ'' لکھا گیا ہے جب کہ خط نمبر۳ میں اصل متن کا تعین ''مودہا'' کی صورت میں کیا گیا ہے اور ''مودہ'' کو قوسین میں جگہ دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف اصل مخطوطے میں یہ نام تین بار آیا ہے اور تینوں جگہ صاف صاف ''مودہا'' لکھا ہوا ہے۔ دو اور تین کے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مخطوطے میں دوسرا خط بر بنائے سہو خط نمبر۴ کے بعد دوبارہ نقل ہو گیا ہے۔ ان میں سے پہلی نقل جا بہ جا کرم خوردہ ہونے کی وجہ سے سقیم و ناقص اور دوسری نقل پوری طرح صحیح و سالم ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مطبوعہ متن اس دوسری مکمل نقل کو نظر انداز کر کے اول الذکر ناقص اور ''کلیاتِ نثرِ غالب'' کے اشتراک سے تیار کیا گیا ہے۔

قابلِ غور امر یہ ہے کہ خطوط کا یہ مجموعہ ظاہری قرائن کے مطابق سنہ ۱۸۳۹ء کے آس پاس یعنی غالب کی سفرِ کلکتہ سے واپسی کے صرف دس سال بعد مرتب ہوا تھا اور اس کے ناقل منشی سید علی حسن خاں یا تو باندے ہی کے باشندے تھے یا کم از کم اس وقت باندے میں مقیم تھے۔ ظاہر ہے کہ موصوف باندے کی نواحی بستیوں یا دیہات کے محلّ وقوع، ان کے ناموں کے تلفظ اور املا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک سفر کے متعین راستوں سے جناب احسان آوارہ کی بہ نسبت کہیں زیادہ واقف ہوں گے۔ انھوں نے اپنے قلم سے تین

بار ''مودہا'' لکھا ہے تو باندے سے روانگی کے بعد غالبؔ نے جس جگہ پہلا پڑاؤ ڈالا تھا، وہ بستی یقیناً اسی نام سے موسوم ہوگی۔

جناب احسان آوارہ نے اپنی صاحب زادی صالحہ بیگم قریشی کی کتاب ''باندہ اور غالب'' کے لیے اطرافِ باندا کا جو نقشہ تیار کیا ہے، اس میں انھوں نے خود شہر باندا سے ا مشرق کی سمت کچی سڑک کے کنارے ''مودھا'' نام کی ایک بستی کی نشاں دہی فرمائی ہے۔ لیکن مشکل یہ آپڑی ہے کہ موصوف نے بہ قولِ خود پاپیادہ جادہ پیمائی کے ذریعے ''عملی تحقیق'' کے بعد ''زمینی حقائق'' کی بنیاد پر جس جادۂ سفر کا تعین فرمایا ہے اور جس سے وہ سرِ موانحراف کے لیے تیار نہیں، یہ بستی اس راستے سے ہٹ کر واقع ہے۔ چناں چہ غالبؔ نے خواہ کسی راستے سے سفر کیا ہو، انھیں یقین ہے اور وہ اس پر مصر بھی ہیں کہ انھوں نے وہی راستہ اختیار کیا ہوگا جو ان کی تلاش و تحقیق کے نتیجے میں سامنے آیا ہے اور جو ان کے بہ قول ''زمینی حقائق'' کے عین مطابق ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ غالبؔ نے باندے سے نکلنے کے بعد پہلا پڑاؤ ''موڈہ'' پر ڈالا تھا۔ اسے ''مودہ'' یا ''مودہا'' بنا دینے کے ذمے دار وہ کاتب اور مصنفین ہیں جنھیں ''زمینی حقائق'' کا مطلق علم نہ تھا۔

جہاں تک معلوم حقائق کا تعلق ہے، اہم بات یہ ہے کہ غالبؔ نے ''مودہا'' میں تین دن اور چار راتیں ''بہ آرامش'' یعنی نہایت آرام کے ساتھ گزاری تھیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ یقیناً کوئی ایسی بستی ہوگی جہاں بہ قدرِ ضرورت سامانِ خورد نوش فراہم اور آرام و آسائش کے اسباب مہیا ہوں گے۔ اس کے برخلاف جناب آوارہ کی تحقیق کے مطابق ''موڈہ'' میں اس زمانے میں صرف ''چند جھوپڑے ہوا کرتے تھے'' اور ''ایک قدیم کنواں تھ جو آج بھی موجود ہے۔'' ایسی اجاڑ اور سنسان جگہ پر غالبؔ کا تین چار روز پڑا رہنا ہمارے نزدیک بالکل قرینِ قیاس نہیں۔ امید ہے کہ ان معروضات کی روشنی میں فاضل مضمون نگار اپنے موقف پر ایک بار پھر غور فرمائیں گے اور مفروضہ ''زمینی حقائق'' پر بے جا اصرار کی روش ترک کر کے اصل حقائق و واقعات کے مطابق صحیح فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

مخلص **سیّد حنیف احمد نقوی**